

A SZELLEM

FILOZOFIAI FOLYÓIRAT

TARTALOM:

É. BOUTROUX: Természet és szellem.

HEVESI SÁNDOR: Az emberi boldogságról.

PLOTINOS: A három őshypostasisról.

FÜLEP LAJOS: Az emlékezés a művészi alkotásban.

CHESTERTON: A kereszténység paradoxonjai.

LUKÁCS GYÖRGY: A tragedia metafizikája.



BUDAPEST.

A SZELLEM.

FILOZOFIAI FOLYÓIRAT.

(METAFIZIKA, ETIKA, VALLÁSFILOZOFIA, ESZTETIKA.

SZERKESZTI:

FÜLEP LAJOS.

Előfizetési ára egy esztendőre 10 K. Egyes füzet ára 4 K. — Megjelenik Budapesten, háromszor évente 8—10 ives terjedelemben.

A folyóirat szellemi részét illető dolgok Fülep Lajos címére (Firenze, 6 Piazza Donatello), a kiadóhivatalt illetők (előfizetés stb.) Nagel Ottó könyvkereskedése (Budapest, Muzeum-körút 2.) címére intézendők.

TARTALOM:

É. BOUTROUX: Természet és szellem	3
HEVESI SANDOR: Az emberi boldogságról	29
PLOTINOS: A három őshypostasisről	44
FÜLEP LAJOS: Az emlékezés a művészi alkotásban	56
CHESTERTON: A kereszténység paradoxonjai	91
LUKÁCS GYÖRGY: A tragedia metafizikája	109

*Dass der Geist des Menschen meta-
physische Untersuchungen einmal gänzlich
aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwar-
ten, als dass wir, um nicht immer unreine
Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal
lieber ganz und gar einstellen würden.*

KANT, Prolegomena.

TERMÉSZET ÉS SZELLEM.*

Irta : ÉMILE BOUTROUX.

I. A TERMÉSZET.

I. Bevezetés. A szellemnek van-e külön léte, élete, saját sorsa, vagy összekeverhető a természettel? Ezt a kérdést a modern filozofia és tudomány nevében gyakran oldják meg a fenomenista naturalizmus alakjában. A tanulság, mondják, mely mindkettőnek haladásából kiviláglik, az, hogy a természet az ismeret szempontjából s a gyakorlati szempontból tekintve elegendő önmagának és bennünket is kielégít: mindaz, ami a megfigyelhető természetet meghaladja, az vagy semmisem, vagy megismerhetlen.

Az is igaz, hogy a szellem hívei gyakran közömbösen veszik ez állításokat: a szellemi élet valóságát azzal vélik megmenteni, hogy az érzékfölötti tapasztalat közvetlen bizonyosságát hangoztatják, amelyet nem csorbíthatnak sem a pozitív tudomány, sem a filozófiai kritika eredményei. A dualista szempontban keresik menedéküket.

Tény az, hogy a dualizmus, mint lelki állapot, gyakorlatilag lehetséges és sok kiváló emberben föllelhető. De a filozófiai kritika szempontjából tekintve kifogásolható, mert az olyan hit, mely semmi vonatkozásban nincs a tudománynyal, az önkényesség színét ölti azok szemében, akik nem vallják.

Végére óhajtok járni annak, vajjon e dualizmus kiindulásaként szereplő tételnek van-e alapja, vajjon igaz-e, hogy a modern filozofia és tudomány szerint a természet — empirikus és fenomenista értelemben véve a szót — elegendő önmagának s bennünket is kielégít. Nem szólok itt a módszerről, amelyhez híven a tudomány kialakul és fejlődik. Tudjuk, hogy ez a módszer velejében kísérleti s a metafizikának nincsen része benne. Hanem ha a tudomány készen van s mi föltételeiről és jelentő-

* Boutrouxnak ez a műve az 1903—4—5. évben a glasgowi egyetemen tartott Gifford Lecture-jeinek syllabusa, mely nincs könyvkereskedői forgalomban, hanem csak hallgatói számára nyomtatott. (*La Nature et l'Esprit*, Paris, Imprimerie Piquoin 1904—5.) Fordításunk Boutroux által számunkra javított példányból készült.

ségéről gondolkodunk, vajjon igaz-e, hogy továbbra is eltekinthetünk a szellemtől, mint eredeti és önkéntható hatalomtól?

Ha tehát maga a tudomány és a természetnek törvényei, amilyeneknek a tudomány mutatja őket, ebben az értelemben előre föltételezik a szellemet, nincs jogunk azt mondani, hogy tudományos szempontból tekintve a spiritualis élet alaptalan és értéktelen, merőben szubjektív létforma. A spiritualis életet, amennyiben a tudományban veszi kezdetét, magához a tudományhoz híven realitásnak kell tekintenünk; aminek folytán az értelemnek föl kell vetnie a kérdést, vajjon a tudomány egy-maga valóra váltja-e egész terjedelmében.

II. A görög filozofia. Hogy számot vessünk az eredményekkel, amelyekre a filozofia történelmi fejlődése eljutott a naturalizmus kérdésében, szemügyre fogjuk venni, erről az oldalról, a görög filozófiát, a középkor filozófiáját, a modern racionalizmust és a pozitívizmust.

A görögök lényük mélyéig művészek és filozofusok voltak. A dolgok értelmét kutatták s úgy vélték, hogy meglették, amikor a kuszaságból, melyben találhatók, kihámoztak ideális, határozott és tökéletes formákat, amelyek körül a dolgok akként csoportosúlnak, mint a másolatok a mintakép körül. Filozófiájuk ekként általában véve idealista és finalista naturalizmus volt. Az ő φιλοσοφία-ök intelligens és isteni.

Lényegbevágó különbségek mellett megtalálható ez a szempont a Sokrates előtti filozofusoknál, Platonnál és Aristotelesnél, a sztoikusoknál. Az egyetlen élesebb kivétel az atomisták rendszere. De nekik sem jut eszükbe az intelligencia valóságát és kiválóságát tagadni.

A görög naturalizmus szép és nagy doktrína. De virágkora után le kellett hanyatlania és eltűnnie. Végzetének megvan a benső oka. Az exaktnak és tökéletesnek kizárólagos kultusza vagy az adott dolgok megvetését hozta létre, amelyek a tökéletességet el nem érhetik, vagy az észnek lemondását a tökéletes dolog megismeréséről, amelynek megfelelő mérték hiányzik a mi világunkból. Másfelől több külső ok is hozzájárult a görög filozofia föloszlatásához: legjelentékenyebb közöttük a vallásos szükségnek kifejlődése, melynek ez a filozofia nem tudott megfelelni s amelyet csak a keresztyénség elégített ki.

Kiviláglik magukból az okokból, amelyek megásták a hellen naturalizmus sirját, hogy a reáért csapások nem érték a szellem realitásának tanát. A belső bomlást az a dualista mód idézte elő, amelylyel a görögök a szellemnek és anyagnak egymáshoz való viszonyát fölfogták; a keresztyénség győzelmét a spiritualis élet fölülkeredése biztosította.

III. A szkolasztika. A szkolasztikában kicsúcsosodó filozófiának jellemzője az a törekvése, hogy az ész nevében olyan metafizikai tanoknak bizonyí-

tékát igyekszik adni, amelyek alkalmasak legyenek arra, hogy a görög természet-filozófiát a keresztyén teológiával, amennyire csak lehet, összekössék. Míg a görögfilozófiának kiindulópontja az istenivel át- meg áthatott természetnek gondolata volt s e két alaptényező széjjelszakadásának esett áldozatul, addig a szkolasztika, mely az isteni lényegének a végtelen személyiséget és tökéletességet vallja, mindenekelőtt gyökeresen elválasztja egymástól az istent és természetet s ez utóbbinak csak a kontingens létforma nélkülözhetetlen tulajdonságait hagyja meg. Ezután már mi sem gátolja a tökéletes isteni spiritualitás és a tökéletlen természet egyidejű létének gondolatát. Miután az isten transzcendens a dolgokkal szemben, tökéletlenségük őt nem érinti. S magának a természetnek tökéletlensége adja meg az észnek azon elmélkedések kiindulópontját, amelyekkel megállapítja a természetfölötti igazságokban foglalt filozófiai igazságokat. Ekként szövetkeztek a természeti filozófiának s a vallásos filozófiának föltételei.

De ez a filozofia is a fölbomlás sorsára jutott. Kimúlt a miszticizmus között, mely az isteni mérhetetlenséggel össze nem férőnek ítélte a világtól az istenhez való racionális fölemelkedésnek szándékát és a materialista naturalizmus között, amely a természetfölöttinek mellőzésével akarta megmagyarázni a világot, melyben hovatovább tehetetlen, igazi okszerűség híján való dolgot látott.

Vajjon a szkolasztikus filozófiának balsorsa megingatja-e a keresztyén-ség tanát az istenről és szellemről? Pusztulásának valóban nem ez a jelentősége.

Az, ami megdőlt a szkolasztikában, az a görög természetfilozofia kategoriáinak a keresztyénség végtelen és spiritualis istenfogalmára való alkalmazása volt. A szillogizmus nem magyarázhatja a végtelent a végesből. De van talán más módja is annak, hogy az ember a természetből metodikusan fölemelkedjék a szellemhez, mint a fogalmakkal való okoskodás.

IV. A modern racionalizmus. A modern filozofia mindenekelőtt visszahatást jelent a szkolasztikával szemben, melyet az a vád ért, hogy a transcendentális okokra való hivatkozással természetlenségre ítélte a természettudományokat. A legfőbb helyet a tudomány föltételeinek problémája foglalja el. Az adott valóság kétségtelen tudományának elérése a cél.

Descartes kimutatja, hogy ilyen tudománynak elveit csak azokban az ideákban lehet föllelni, melyek az észnek vele született ideái s egyidejűleg érvényesek a dolgokra; ezzel a racionalizmus a filozofia uralgó formájává válik. Biztosítja, úgy tetszik, a természet intelligibilitását s ugyanakkor megszilárdítja a spiritualis világ valóságát. Mert az észben vannak olyan elvek, melyek e világba visznek bennünket, valamint olyan igazságok, melyek a materialis világot képesek fönn tartani. A végtelennek ideája köti össze a materialis és spiritualis világot. Ilyenfajta filozofia a Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz rendszereinek alapja.

Ez a filozofia azonban már kezdetben jelentékeny nehézséggel került

szembe: miként lehet megtenni a lépést a gondolattól a léthez? mivel bizonyíthatni, hogy az ész-adta ideák érvényesek a tapasztalat dolgaira? A newtoni tudomány azt látszott tanusítani, hogy a tapasztalat egymaga képes biztos és reális ismeretnek előteremtésére; úgy hogy a tapasztalat filozófiája, melynek Bakon és Locke vetette meg kezdetét, végül fölülkerekedett. S az a tétel, hogy „minden ismeretünket a tapasztalásból merítjük“, az axioma érvényére emelkedett.

Ezzel a cartesianus racionalizmusnak alapelve ingott meg. Azt kell-e következtetnünk ebből, hogy vele magát az észrt érte vereség s hogy az empirista tanhoz híven, csupán az összehalmozott tapasztalat kusza nyomává zsugorodott?

Az igazat megvallva, a tudományok haladásával kiderült, hogy az ész önmagából nem diktálhatja a természet alapvető törvényeit. De Kant viszont kimutatta, hogy ha időrend szerint összes ismereteink a tapasztalatból származnak is, maga a tapasztalat egyedül meg nem áll a filozófiai analízissel szemben és hogy formáját és értékét csak az ész együttműködéséből szerezheti. A tapasztalat szerzi a dolgokra vonatkozó minden ismeretünket, de ő maga föltételezi az észrt. Kant kritikájának ezt az eredményét az utána jövő kritika nem ingatta meg számbavehetően. Mindmáig szilárdan áll.

V. A *pozitivizmus*. Láttuk, hogy a spiritualista alapelv a valóságban mint élte túl a görögök finalista naturalizmusának, a szkolasztika transcendentális teologizmusának s a modern racionalizmusnak elmulását; s ha csapás is érte ezt vagy azt a reá szabott formát, ő maga sértetlen maradt. Napjainkban azonban olyan elmélet született meg, amely gyökereitől akarja kiirtani ezt az elvet, nem alaptalan voltának kimutatásával, hanem annak a körülménynek kifejtésével, hogy az emberi szellemnek természetes fejlődése során ki kell küszöbölnie ezt az elvet és le kell szoknia róla. Ez az elmélet a pozitivizmus. Legszabatosabb és legmodernebb formájában ez a rendszer hajlandó a filozófiai megvitatást a történelemmel helyettesíteni, mely, szerinte, egymaga is képes elválasztani a halott, vagy pusztulásra ítélt dolgokat az élő és fejlődésre hivatott dolgoktól.

A pozitivizmus egyben azt vallja, hogy hibátlan módon meghatározhatja az emberi szellem végleges formáját. Ez a forma az objektivitás. A tapasztalat tényeiben kell a szellemnek megtalálnia mindazt, ami nélkülözhetetlen és elegendő valódi szükségleteinek kielégítéséhez. Ami a teoretikus tudást illeti, mindenütt igyekszik az akarattal és fogalmakkal való magyarázatot a fizikai törvényekével vagy a tények állandó viszonyaiéval helyettesíteni. Ami a gyakorlatot illeti, az ideális vagy transcendentális célokat az emberi közösségeknek határozott irányban való

történelmi haladásával helyettesíti s az egyénnek a közösséggel, melynek része, azonos irányba kényszerítésével. Ezekből az elvekből kitűnik, hogy az emberi szellemnek a jelenség-világot meghaladó valóságokat fölfogó képessége lassanként ki kell hogy pusztúljon, mint olyan szerv, amely nem működik többé.

Az bizonyos, hogy a filozófiai megvitatás igen nehéz azon a területen, melyen ez a rendszer állást foglal. De nem lehetetlen. Mert ez a rendszer, mindenek ellenére, mégis rejt magában metafizikai postulatumokat.

És ugyan mi joggal ítéljük halottnak, ami elmúlt, csak azért, mert elmúlt? Vico szavaival élve, a történelemnek vannak folyásai és visszafolyásai. Másrészt számos realitás függ, különösen a gyakorlati világban, az ember akaratától és energiájától. Mi vagyunk azok, akik tudjuk, hogy meg akarjuk-e tartani őket vagy elveszíteni.

Ami pedig nevezetesen a teoretikus világot illeti, a tudományok sorából semmi áron sem zárhatni ki a pszichológiát, a pszichológia és metafizika között pedig teljes lehetetlen igazi határokat vonni. Ekkép a szó szoros értelmében vett természet olyan valósággal függ össze, amely meghaladja.

Mi igazat adunk a pozitívizmusnak abban, hogy a tudomány ezután, az időben való fejlődését illetőleg, nem szorúl a metafizikára. De ebből nem következik, hogy a tudomány elég maga magának és elég minekünk, ha filozofusokként gondolkodunk föltételeiről egyrészt, az emberi lélek sorsáról másrészt.

VI. A tudományos módszer. Szemügyre vettük a filozofia történetének fő fázisait s úgy találtuk, hogy lényeges elemeiben a szellem realitásának elmélete kibirta a támadásokat, amelyek megingatták vagy megdöntötték a rendszereket. De a szó szoros értelmében vett tudomány törődik-e vajjon ez elméletekkel s nincs-e valóban arra hivatva, hogy uralmát kivétel nélkül mindenre kiterjeszsze? Miután megvizsgáltuk a természet ideáját a filozófiában, a tudományban kell vele foglalkoznunk.

Nézzük mindenekelőtt a tudományos módszert általában. Ez az élesen meghatározott és megtámadhatatlannak elismert módszer nem zárja-e ki eleve, eredményeitől függetlenül, a természet fogalmának bármilyen metafizikai értelmét?

A naturalista tétel a következő érveket hozza föl a dolog érdekében:

1. A tudományos módszer szükségképen föltételezi a megismerendő dologban a természetinek nevezett okszerűséget, szóval tisztára természeti okokat, melyek szintén természeti törvények szerint működnek.

2. A tulajdonképp való tudományos módszer mind szélesebb téren arat sikert: az anyag, az élet, sőt a gondolat világában.

3. Már ma mondhatjuk, hogy joggal alkalmazható mindenre, amit megismerünk. Mert mindenütt tényeket és viszonylatokat találunk s a mai tudomány hiányait könnyen megérteti a dolgok bonyolultsága és természetes szerveink vagy mesterséges eszközeink tökéletlensége. Elvileg már ma kimondhatjuk, hogy a természetnek nincs több rejtélye számunkra.

Döntök-e vajjon ezek az érvek? Ha igaz az, hogy a tudomány fokozatosan meghódítja az emberi ismeret minden ágát, meg kell jegyeznünk, hogy nem mindenütt teszi ugyanabban az értelemben. Sem a dolgok, sem a viszonylatok nem azonos természetűek a matematikai, fizikai, biológiai és morális tudományokban. Ha a tudomány szót tág értelemben vesszük, korántsem tételez föl szükségképen olyan tárgyat, amelyet a fenomenista naturalizmus gondol; ha pedig a matematikai és fizikai tudomány szoros értelmében vesszük, nem igaz az, hogy az élet és a gondolat tanulmányozása egyszerűen és tisztán beleilleszkedik a tudományok keretébe.

Másodszorban látjuk-e, sőt tüzetesen bizonyíthatjuk-e a tudományos módszer tökéletes alkalmazását a dolgokra, melyeket a természet elé tár? Megtaláljuk-e a dolgokban pontosan a számot és matematikai folytonosságot, a tényektől elszigetelhető tényt s a pusztán külső összefüggést, melyet a természetinek nevezett okszerűség föltételez?

Végül a természeti okszerűség kizár-e minden metafizikai okszerűséget? Ha kizárja az olyan metafizikai okszerűséget, mely őt meg akarná előzni és fölöslegessé tenné, semmiképen sem zárja ki, sőt szükségképp föltételezi a szellemet, mely igyekszik hozzá alkalmazni a tüneményeket, amelyek csak tökéletlenül tárják elé a viszonyokat.

VII. A matematikai tudományok. Miután megvizsgáltuk a tudományos módszert általában, sorra fogjuk venni az egyes tudomány-ágakat, legelőbb a matematikai tudományokat.

A naturalista tétel szerint e tudományok nem földik föl a szellemnek semmilyen sajátos tevékenységét. Önmagukban véve mindössze a legáltalánosabb jellegű tapasztalatot s a logikát, vagy az ellentmondás pusztá elvére alapított következtetést tételezik föl. S ami a konkrét dolgokra való alkalmazhatóságukat illeti, azt megvilágítja a geometriának és a mechanikának az a tulajdonsága, hogy átmeneteket teremtenek a tiszta kvantitás és az érzékelhető kvalitások között.

Ami az első állítást illeti, t. i. a matematikai tudományok lehetőségének magyarázatát, az empirikus elméletnek elégtelenségét ma általában elismerik. A matematikai dolgoknak olyan tulajdonságaik vannak, mint az exaktság, homogeneitás, a végtelenség, amelyek összeegyeztethetlenség a tapasztalat föltételeivel.

E dolgokat nem oldjuk meg azzal, ha az ellenmondás elvére visszavezetett általános logika egyszerű alkalmazásainak tartjuk őket. Mert:

1. A matematikai következtetés a valóságban a részlegestől az általános felé tart.

2. A mindinkább mesterkéltszimbólumok alkalmazása, a világosság és pontosság ideálja abszolút megvalósításának lehetetlensége azt bizonyítja, hogy a matematikus a maga formuláiba olyan lényegyet akar kényszeríteni, amely meghaladja őket.

A számnak s a tényleges végtelennek szintézise, amelyben összefoglalhatja az ember a matematikai tudományok föltételeit, fölfoghatatlan az empirikus tárgyban, de fölfogható, ha az ember benne a szellem tevékenységének szimbolikus kifejezését látja. A matematikai tudományok érthetők annyiban, amennyiben a szellemnek erőfeszítései önön létének a mennyiség alakjában való kifejezésére.

Ami a második állítást illeti, nevezetesen a matematikának a valóságos dolgokra való alkalmazhatóságát, sem a geometria, sem a mechanika nem adnak igazat a naturalizmusnak.

A geometriai tér, melyre a számítást alkalmazzuk, korántsem azonos a látás vagy tapintás adta képzetbeli térrel. A geometriai tér folytonos, végtelen, három dimenziós, homogén, izotrop, szóval merőben ideális. E tér s a dolgok nem vágnak egybe: csak viszonylat van köztük, amely sosem gondolható exaktnak. Továbbá, ha a számítás alkalmazható erre a térre, nem elég arra, hogy determinálja. Ez a tér mindössze egyike azon végtelen számú megvalósításoknak, melyeket az algebrai számok megbírnak.

Hasonlóképpen a mozgás és az erő, amelyekre a matematikai formulák alkalmaztatnak, nem a valóságos mozgás és erő, hanem ideális tárgyak, a tapasztalattal és a tiszta logikával meg nem foghatók, és nincs azonosság, hanem csak pontosan meg nem állapítható megfelelés ez ideális formák s az empirikus valóságok között. Továbbá a matematikai mechanika korántsem folyik tisztán és egyszerűen a szorosabb értelemben vett matematikai tudományokból, hanem azoknak csak esetről esetre való, a tapasztalat adta problémák által előidézett megvalósítása.

Szóval a matematikai tudományokban a szellemet olybá vehetjük, mint amely önmagának az érzéki valóságokra leginkább alkalmazható kifejezését keresi.

VIII. A fizikai tudományok. A naturalizmus általában kevesebb jelentőséget tulajdonít a merőben absztrakt matematikai tudományok föltételeinek, mint az adott valóság tudományaiénak; s mindenekelőtt a fizikai tudományokra hivatkozik, mint amelyek immár kizárólag a tapasztalatra támaszkodnak. Míg Aristotelesnek szüksége volt többé-kevésbbé transzcendentalis végokokra, hogy megmagyarázza a testek változásait, ahogy ő értelmezte őket, a modern tudomány a természeti törvényeket magukból

a jelenségekből vezeti le. Maguknak az adott dolgoknak méhében megtalálja úgy az állandó elemeket, mint a meghatározott változások principiumait, amelyek szükségesek és elegendők az osztályozáshoz s az előre látáshoz, azon műveletekhez, amelyeken nem megy túl a tudományos magyarázat. A mechanikainak nevezett okszerűség fogalma fejezi ki a modern fizikának e jellemző vonását.

Ilyen valóban a modern fizika. De ha akár azon intellektuális műveleteken gondolkodunk, amelyeket föltételez, akár azon ideákon, amelyek sugall a dolgok természetét illetőleg, úgy találjuk, hogy korántsem ad igazat a filozófiai naturalizmusnak.

Ami létrejöttét illeti, a fizikai tudományt nem magyarázza meg sem a tiszta és egyszerű tapasztalat, amelyet meghalad a kísérleti indukció s a matematikai fizika; sem a tiszta logika, mely nem éri el az empirikus tényt; sem a matematika, amely csak egymás mellé rendezi a megfigyelés adta anyagokat. A fizika szükségkép föltételezi a hipotézist és hipotézisektől függ mindvégig. A hipotézis pedig az egység, egyszerűség, folytonosság ideái szerint szerkesztődik meg; szóval az intelligenciának műve, amely nem epifenomenje s visszfénye a dolognak, hanem saját természete és tevékenysége van.

A fizikai tudomány alapelvei a dolgok természetének mely ideáját sugallják?

Egy fizikai törvényben két elemet különböztethetünk meg: a mi-benlét fogalmait s a viszonylatokat. Ami az elsőket illeti, azok valóban illuzorikusok: hogy a tömeg, a mozgás vagy az energia alakjában képzelel-e el őket az ember, tulajdonképpen mindegy, mert a tudomány e fogalmakban nem lát egyebet értéktelen szimbolumoknál, amelyek nélkül igyekszik ellenni. Maguknak e fogalmaknak is viszonylatokká kell átalakulniok. Jelentőségük a viszonylatokban van, amelyeknek képzelt szintéziseik.

E viszonylatok lényege főleg az, hogy a mechanikai okszerűség általános kapcsolatának kifejezései, amely okszerűséget így lehet formulázni: A állandóan hozzá van kötve B-hez. Ezenkívül a fizikai tüneteményeket olybá szokás venni, mint amelyek elemeikben relativ homogeneitással és kontinuitással bírnak és ez a matematikai fizika létföltétele. S a természetet a maga egészében relative egynek és egyszerűnek szokás tekinteni.

Ámde ez az okszerűség fogalmak empirikus és fölfoghatatlan egyesítésének marad meg számunkra mindaddig, amíg olyan dologra igyekszünk vonatkoztatni, melynek a szellem csak passzív szemlélője. Ellenben valóban lehetővé válik, ha annak az aktivitásnak egy formájához hasonlítjuk, amelyet önmagunkban találunk meg s amelyet az öntudat, illetőleg szokás révén ismerünk. Mert a szokás azt mutatja, hogy A állapotot rendszeren B állapot követi, anélkül hogy e két állapot között, külön-külön véve őket, a tudat bármilyen érthető összefüggést látna.

S a mechanikai determinizmus szempontját, melyet a természet nem diktál ránk, megérteti az, hogy csak e szempont révén tekinthetjük a dolgokat a mi hatalmunknak, illetve akaratunknak bizonyos tekintetben közvetve vagy közvetlenül alávetetteknek.

Ha tehát a fizikai tudományok nem alapszanak a szellem értékébe vetett hiten, mégis hozzá vezetnek.

IX. A biologia. Ha a fizikai tudományok teljesen érthetők volnának is a naturalista szempontból, e tényből nem lehetne azt a következtetést vonni, hogy a biológiai tudományok helyzete ugyanilyen. De a naturalizmus a biológiát magát olybá tünteti föl, mint amelynek csak tünetnyekre és viszonylatokra van szüksége ahhoz, hogy létrejöjjön. Vannak, akik azt tartják, hogy a biologia, ha tényleg nem is, de elvben a fizikai tudományok közé tartozik s a különbséget csak a bonyolultság okozza. Mások, bár a szerves működést a fizikai determinizmusra visszavezethetlenné ítélik, mégis fenomen számba veszik a működést s ezzel a naturalista filozofus felfogása szerint való megösmerendő tárgy általános típusába sorozzák.

Hogy az életet a fizikai mechanizmusra redukáljuk, több okból lehetetlen.

Ha az élő lényeket tökéletesen föl lehet bontani fiziko-chemiai elemekre, mint élőknek nincs többé semilyen realitásuk. Már pedig realitásukat észszerűen nem lehet tagadni. Mert minden magyarázatnak, amelyet szerkezetükről s működésükről adni szokás, az az idea az alapja, hogy létüket, mint individualis egészet, mint önálló harmoniát igyekeznek megvalósítani és fönttartani. S a harmoniát lehetetlen egyszerű mechanizmusra visszavezetni: magyarázatához igénybe kell venni nemcsak a hasznos karakterek megrögzítését, hanem e karakterek előteremtését is, ami az erőknek extramechanikai jellegét tételezi föl.

Beérhetjük-e hát a szerves működésnél a redukálhatatlan tapasztalati tény fogalmával?

Amit megtehet a tudós, nem teheti meg a filozofus. Objektív szempontból nézve, a működés, mely a jelennek determinálása a jövő által, szóval annak, ami van, azáltal, ami nincs, képtelen gondolat. Az öntudat szempontjából ellenben az ilyen determinacio érthető, mert ami még nem objektív valóság, valamilyen módon már létezhet, mint a szubjektumnak, az én-nek hajlama. S ha az élőlényeknek önmaguk megteremtésére és fönttartására törekvő tevékenységnek érzésféljét tulajdonítjuk, úgy elképzelhetjük a szerves finalitásnak, az élő természetnek nemcsak látszatát, hanem létét is.

A biologia tehát, filozofiai szempontból, nem érheti be a pusztá jelenségekkel. Csak akkor válik érthetővé, ha a jelenségeket azon hajla-

mokhoz hasonló dologra alapítjuk, amelyeneket öntudatunk mimagunkban ismer föl.

X. *A pszichologia.* Ha a mennyiség az anyag és az élet tudományai olyan színben tűnnének is föl, mint amelyek létüket és érthetőségüket tekintve pszichikai elemeket tételeznek föl, ebből még sem következnek, hogy a tudomány valóban metafizikai jellegű állításokhoz vezet, mert a pszichológiát magát is föl lehet fogni pusztán fenomenek tudományaként.

Már az asszociacionistának nevezett pszichologia is igyekezett tisztán pozitív tudománynyá kialakulni. A nehézségek, melyekre bukkant, a parallelista pszichológiához vezették, amelynek értelmében az öntudatlannak fölvétele segítségével, a fizikai és pszichikai tényezőt ugyanazon ívhajlás két oldalának, homorú és domború oldalának, lehet tekinteni, úgy hogy a kapcsolatokat az eseteknek megfelelően tetszés szerint lehet vagy az elmei oldalról tanulmányozni, ahogy az asszociacionisták akarták, vagy a fiziológiai oldalról, ahogy a materialisták látták jobbnak. Úgy, hogy a pszichologia vizsgálódásainak minden ágában jelenségeket és kapcsolatokat talál, szóval pozitív tudomány elemeit. Ami ezenkívül van, az hiábavaló és megismerhetetlen.

Ez okoskodással szemben több ellenvetést lehet fölhozni:

1. Magának a parallelista pszichológiának tételéből következik, hogy a pszichikai és fiziológiai tényezőt egymásra visszavezethetlenségnek nyilvánítja. A természet fogalma e rendszerben tehát csak formailag egységes, hívei a természetben egymástól gyökeresen különböző lényeket tételeznek föl. Hogyan lehet hát benne alapvető egységekre következtetni?

2. A sajátos tények, melyeket pszichikai tényeknek nevezünk, egyszerű tények-e a szó szabatos értelmében?

Tekintetbe kell venni, hogy e tények saját formájukban csak annyiban léteznek, amennyiben egy öntudatra, szóval egy aktualis vagy potencialis individualitásra vonatkoznak. Ez öntudatnak realitása az ő realitásuk föltétele. Az öntudatban pedig egy valóságos lénynek érzését találjuk meg, amelyhez fogva minden egyéb csak merő jel vagy szimbolum és szimbolumok gyűjteményének színében tűnik föl. S ha azt kérjük magunktól, hogy miért rögzítjük meg és mért kombináljuk e jeleket vagy képzeteket, úgy találjuk, azért, mert saját lényünknek értéket tulajdonítunk s nemcsak megtartani, hanem még tökéletesíteni is akarjuk: e jelek természetes eszközeink ideális céljaink megvalósításában.

Ilyenformán a pszichológiai tények nem egyszerű tények: a tulajdonkép való tudományos tapasztalattal megfoghatatlan elemeket rejtenek magukban.

3. A parallelizmus sem megfelelő és kielégítő álláspont.

Mindenekelőtt bizonyíthatatlan. A pszichikai tényt nem lehet meny-

nyiséggé átváltani, sem pontosan elkülöníteni benne egy kvalitast az egésztől, melynek része. Továbbá e parallelizmust csak akkor lehet elfogadni, ha az öntudatlanhoz folyamodik az ember, szóval a tudományos pontosságra levezethetlen fogalomhoz.

A parallelizmus, melyet a pszichologusok áhítanak, a valóságban a test és a lélek egymáshoz való viszonyainak a képzelet által való ábrázolásának egyik módja. A lelki és fizikai elemnek olyan elválasztása, amilyent ez az elmélet elgondol, mesterkélt. Csak a látszatoknak szimbolikus osztályozása.

Következésképp a pszichologia nemcsak föltételezi a szellem tevékenységét, hanem ő maga ez a tevékenység, mely önmagára visszahajol, hogy önmagának megragadását és megértését megkísértse.

Az objektív pszichologia megáll a lelki élet küszöbén. A teljes lélektan az objektív pszichológiát az intuicioval s a szellem életével egyesíti.

XI. A szociologia. A. Comte azt tanította, hogy a jelenségek viszonylatainak rendszeres egymásmellé rendeléséből a dolgok ismeretének egyetemes formáját megteremtendő, szükséges és elegendő a meglévő tudományok épületét egy új tudománnyal betetőzni, melyet szociológiának nevezett. De ahogy a szociológiát elgondolta, az még nem volt tökéletesen tudományos. Valóban pozitív tudománnyá ellenben akkor válik, ha alá lehet vetni, mint ahogy manap többen vallják, e két alapelvnek: az objektivitásnak és a determinizmusnak. A tények, melyek vizsgálat alá vétetnek, a szocialis erők absztrakt termékei lesznek; úgymint: az erkölcsök, intézmények, nyelvek, vallások stb. A törvények pedig a történelmi fejlődés általános módjai.

A szociológiának ez a fölfogása a következő kérdést támasztja: a történelem eltüntetheti-e az embert, hogy csak emberi tényeket hagyjon meg?

1. A determinizmus, melyre hivatkoznak, tisztára szocialis szolidaritás, alsóbb determinizmusokra visszavezethetlen. Fölteszik tehát, hogy van egy szocialis világ, amelynek tudományunk szerint saját külön léte van. Ez az ugrás, mint az előzőek, súlyos filozófiai problémákat vet föl.

2. A kiinduló pontoknak használt tények vajjon egyszerű tények-e?

a) E szocialis, morális, vallásos tényeknek interpretáciora van szükségük és értelmüket nem lehet az ítélethez, introspekcióhoz, az öntudathoz való folyamodás nélkül meghatározni.

b) E tények között vannak ilyenek: az értelem kombinációi, a genie alkotásai, az érzés, az energia, a gyávaság, a hősiesség. Vajjon kizárólag más jelenségek által determinált egyszerű objektív jelenségek-e?

3. A szociológiai determinizmus vajjon világos fogalom-e?

A történelmi fejlődés fogalma kétértelmű. Hol a fejlődés ideáját hangsúlyozzák, hol a történelemét.

Ha a társadalmi tényekre a fejlődés filozófiai gondolatát alkalmazzuk,

tény, hogy egymásutánjukba beleoltjuk a szükségszerűségnek azt a fajtáját, mely az evolucionista rendszernek sajátja. Csakhogy szociologailag nem lehet igazolni a fejlődési törvényt, melyhez folyamodunk, sem bizonyítani megvalósulását a dolgok folyásában, ahogy azt a történelem elénk tárja. Minden evolucionista történelem mondvacsinált és elvont.

Ha viszont a történész szempontját kerítjük fölül, akkor ugyan nem kockáztatjuk a konkrét és igazi valóságnak kezünk közül kisiklását, de nem tudjuk a jelenségek determinizmusát fönntartani. Az idevágó rendszer, melyet alkalmazni szokás, általában abban áll, hogy egyfelől visszamennek egy adott tényről az őt megelőzőkhöz, másfelől a jelen tényen túl megnyújtják az ívet, mely az elmúlt dolgok menetét kifejezi. De ez eljárások egyike sem kielégítő, az első azért nem, mert mesterkél, a második, mert bizonytalan.

Az emberi társadalmak nem automatikusan fejlődő dolgok, ők az emberiséget magát jelentik, mely az emberek morális összetartása révén fejlődik s ezáltal mind magasabb és magasabb létformákat valósít meg.

XII. Összefoglalás. Előadásaink tárgya annak kutatása, vajjon a természet beéri-e önmagával s nekünk is elegendő-e. Mindeddig az első kérdéssel foglalkoztunk. Megvizsgáltuk a filozofia történelmének segítségével s a pozitív tudományok segítségével.

Megállapítottuk, hogy a filozofia s a pozitív tudományok kettős szempontjából a természetnek oly fölfogása alakult ki, amely szerint a tudománynak, hogy létrejőjön és fejlődjön, nincs szüksége semmilyen természet-kivüli alapelvre. E fölfogás szerint a természet állandó viszonylatok által egymáshoz kötött jelenségek összetétele. A tapasztalat s a logikai osztályozás meg tudják teremteni az ilyen tárgynak gyakorlati és objektív tudományát, mely az ember leghőbb vágya. A pozitív tudománynak szoros szempontjából tehát a természet elég magamagának. S ezzel azt akarjuk mondani, hogy a metafizikának, ahogy Kant kimutatta, le kell mondania a tudományokon uralkodás szerepéről, melyre hajdan hivatva érezte magát.

De ebből nem következik, hogy a természet, mint jelenségek rendszere, elménk szemében beérje önmagával, ha a tudomány föltételeiről és eredményeiről gondolkodunk.

Általában véve a tudomány szimbolumok rendszere, föladata, hogy a valóságoknak, melyeket nem ismerhetünk meg közvetlenül, kényelmes és használható ábrázolását teremtsen elő számunkra. E szimbolumok létét és sajátosságait csak a szellem eredeti tevékenysége érteti meg. Mi több, azon mértékben, ahogy a tudomány mind szorosabban fogja a realitást, különösen a pszichológiai és szocialis téren, ugyanúgy kiderül, hogy a jelenségnek nevezett dologba fölölel valami jelenségen kívüli dolgot is, melyet a szellemnek önmagáról való öntudatából vesz át. Ha tehát tudományosan minden megismerhető, amennyiben mindennek megvan jelenségi

oldala, viszont a filozofiai elmélkedés számára minden jelenség magába foglalja vagy föltételezi a szellemet, mint realitást.

A szellem életének jogosultságát megerősítendő, nem szükséges egy másik világba áthelyezni, melynek a tudomány által kutatott világhoz semmi köze s ezzel e felsőbb rendű világot az ábránd látszatának kitenni. A tudomány maga elvezeti hozzá azt, aki föltételeit bírálja. A természet elárulja a természet fölülmúlásának módját.

Az a kérdés immár, vajjon a szellemnek van-e más jogos rendeltetése, minthogy lehetővé tegye s értelmezze a természet tudományát? Avagy fölhasználva e tudományt magát, járhat-e saját céljai nyomán is s igyekezhet-e egy olyan tökéletességnek megvalósításán, melynek ideáját maga határozza meg? További vizsgálódásainkban ezzel fogunk foglalkozni.

II. A SZELLEM.

I. A problema. Célunk ezután, hogy meghatározzuk a szellemnek viszonyát a természethez. Pusztán egy-e vele (naturalizmus)? Gyökeresen különbözik-e tőle (dualizmus)? vagy viszonyuk finomabb és nehezebben meghatározható, mint az azonosság s az elválasztás?

Előzőleg azt kutattuk, vajjon a természet, ahogy megismerhetjük, elég-e maga magának. E tárgyban a filozofia történelméhez s korunk tudományához fordultunk válaszáért.

A filozofia történelme a rendszerek forgandóságában fölfödte előttünk a szellem filozofiájának szívós megmaradását, mely filozofia visszavezethetlen a természet filozofiájára, hanem igyekszik vele hovatovább szoros és harmonikus egészet alkotni.

Ami a tudományt illeti, ha eredetére gondolunk, meg nem érthetjük sem a benyomások egyszerű mechanikai játékára, sem a tisztán logikai okoskodásra való szorításával: a tudomány a szellemnek eredeti tevékenységét tételezi föl, mely a jelenségek észszerű összekapcsolódására alkalmas fogalmakat és szimbolumokat teremt. Célját tekintve, azon igyekszik, hogy az adott világról olyan képet teremtsen, mely kielégítse az egységnek, egyszerűségnek, egyetemességnek, valamint a jelenségeken való uralkodásnak szükségét, ami a szellemet jellemzi.

A természet tehát, ahogy elmeképeinkben fölfogjuk, nem elég magában; föltételezi a szellemet. Az ember úgy ismeri és érti meg, hogy a szellemhez fűzi.

Folytatólag azzal a kérdéssel fogunk foglalkozni, vajjon a szellem a maga részéről beéri-e a természettel, mint tevékenységének terével és tárgyával, szóval hogy a természet elég-e neki.

A tudományos pozitivizmus az az elmélet, amely szerint a természet elég nekünk magában. E filozofia szerint egyfelől nem tudjuk

ténylegesen meghaladni a természetet, mely magába zár bennünket; másfelől valóban nincs szükségünk rá, hogy meghaladjuk.

Ez az elmélet súlyos következményekkel jár. Ha elfogadjuk, úgy csak a pozitív tudomány képes az emberiségnek spekulatív és gyakorlati szükségéit kielégíteni. Elméleti téren a tudomány azon igyekszik, hogy föloldjon mindent, amiben szubsztanciát látunk, hogy ne hagyjon meg mást, mint viszonylatokat. Gyakorlati téren a lehetőség, az aktivitás és az érték fogalmainak illuzorikussá pecsételése a célja. Szóval ilyen módon önmagán kívül csak az agnoszticizmusnak vagy a költészetnek létjogosultságát ismeri el az érzékfölötti dolgokra nézve.

Vajjon az emberi ész csakugyan nem áll helyt egyéb konkluziókért? A kérdés megérdemli a vizsgálatot.

II. A módszer. Az a fontos, hogy az ember a szellem életét élje, nem pedig, hogy ez életnek lehetőségét és jogosultságát bizonyítsa — mondhatná valaki. És gyakorlatilag valóban ez a fontos. De az ember, amennyiben elmélkedésre képes, filozofus és szükségét érzi annak, hogy életmódját saját szemében igazolja. Mily módszert kell az embernek követnie, hogy a spiritualis élet valóságáról és értékéről számot adjon magának?

I. Ha a filozofia történelmébe pillantunk, azt látjuk, hogy a gondolkodók egymásután e három módszert alkalmazták:

1. Az immanencia módszere. A görögök szemében a szellem mindössze a természet betetőzése volt. Ez a szempont fölöttébb észszerű és valódi idealizmusra alkalmas; de a végtelent az ember öntudata mélyén meggátolta szabad kibontakozásában.

2. A dualista módszer vagy a transzcendencia módszere. A szkolasztika elválasztotta a természetet a természetfölöttitől s az egyik és a másik megismerésének forrásaként két tekintélyt ismert el: Aristotelest és a kinyilatkoztatást (revelációt). Azután a modern racionalizmus egymással ellentétbe helyezte az érzékeket s az észet, mint két különböző intuiciót vagy tapasztalatot, amelyek két egymástól különálló világot fődnek föl számunkra.

E szempont előnye, hogy kizárja a két principiumnak összeütközését. A filozofia azonban nem mulaszthatja el, hogy e két világ egymáshoz való viszonyának kérdését föl ne vesse és sem a tiszta és egyszerű dualizmus, sem a transzcendencia rendszerében a kérdést nem oldhatja meg kielégítő módon.

3. Az immanencia és a transzcendencia összeegyeztetésének ideaja. Kantban növekvő módon nyilatkozik meg a természet és szellem összekapcsolódásának szüksége, lényeges különbségük megőrzése mellett. Kant oly módon fogja föl az észet, mint amely megalkotja önön törvényei szerint az intuicio és a fogalom, a lét és a lenni-kellés, a természet és

a szellem szintézisét. Erre az alapra épültek föl a metafizikai nagy modern rendszerek. Történelmi alakjukban nem maradtak fenn; de lényeges alapelveik még élnek: mindenekelőtt a szellemnek, mint változatlan szubsztanciának és lényegnek a szellemmel, mely élet és aktivitas, való helyettesítése; másodszer a természet és szellem olyan viszonyának ideaja, mely egy csapásra fölülmúlja a panteizmust és a dualizmust.

II. Föladatunk az, hogy összeegyeztessük és meghaladjuk az immanenciát és transzcendenciát. Meg kell jegyeznünk, hogy e két kifejezés, betűszerint véve, képzeleti s alapjában merő metaforákat jelent.

A szellem életének megállapítására 1. mely adott dolgokkal rendelkezünk? 2. mely kriteriumokat alkalmazhatunk? 3. mely általános alapelveket állíthatunk föl?

1. A realitást két szempontból tekinthetjük. Ezek: a tudomány és az élet. A tudomány mechanikai analiziseket és szintéziseket teremt és sohasem éri el a valódi egységet. Az élő intuicio az egységből indul ki, oly konkrét egységből, melyet semmilyen mesterséges szintézis nem tud reprodukálni.

2. Hogy lehet megállapítani, hogy az eleven intuicio adatai értékesek a tudomány adatai mellett? Mindenekelőtt maga a tudomány megerősítheti őket az indukciókkal, melyeket szuggerál. Továbbá az intuicio adatai bizonyítják értéküket azon képességükkel, hogy kifejlesztik és harmonizálják a spiritualis életet az egyénekben, a társadalmakban és az emberiségben. A történelem és az élet elénk tárnak idevágó bizonyítékokat, amelyeket analizálhatunk.

3. A természetben és a szellemben kiegyenlíthetetlen dualizmust látunk, ha a természet és a tudomány szempontjából tekintjük őket; de sajátos viszonyt fődözünk föl köztük, mely egyidejűleg osztozik a transzcendenciában és immanenciában, ha az öntudat és az élet szempontjából tekintjük őket: mert, mint személyek, egyszerre vagyunk mi magunk és a világegyetem lényeges alkotórészei.

III. *A szellem fogalma.* Mielőtt a szellem életének különböző jogosult formáit kutatnók, meg kell határoznunk a szellem fogalmát általában.

Elég-e a szellemben a formát vagy aktust látni, mely felé természetsszerűleg igyekszik az anyag, a hogy vallották általában a görög filozofusok. Ez a tan föltétlenül biztosítja a szellem valóságát? de meggátolja lényege egészének szabad kifejlődését.

A szellemet külön szubsztancianak kell-e hát tekinteni, mint Anaxagoras tette s a modern racionalisták akarták? Eltekintve attól, hogy e szubsztancia létét csak a mindenkor kétségbevonható intellektualis intui-ciora való hivatkozással lehet bizonyítani, a szubsztancia gondolata nehezen illik össze a szellem eredetiségét alkotó végtelennel és a szabadsággal.

E két elmélet megfelel az immanencia és transzcendencia mód-

szerei alkalmazásának, amelyek elégtelenségét megállapítottuk. Bizonyos, hogy a szellemet természet-ismeretünk segítségével kell megközelítenünk, de ha lehet, magának a szellemnek szempontjából.

A működés, melyben megnyilatkozik, az öntudat ténye. Ez az aktus lényegileg egy. Emellett tartalma mindig részeire bonthatatlan. Az elemek, melyeket az analízis megkülönböztethet bennünk, visszavezethetnek a homogeneitásra s ebben különböznek a materialis dolgoktól. A szellem formák, determinációk, törvények alkotójaként szerepel, melyeknek a fizikai törvények a szimbolumaik. E tekintetben meg kell különböztetnünk:

1. Az ismeret törvényeit. Ezek alkotják az intelligenciát. Egyetlen tárgy sem adódik az intelligenciának tisztán és egyszerűen és az intelligencia nem adódik önmagának. Teremti önmagát működésének gyakorlásával, mely törvények szerint kombinálható s a közvetlenül átsajátíthatatlan dolgokat helyettesítő jelek kigondolásában áll.

2. Az alkotás törvényeit. Ezek teszik a képzeletet. Sem a merő és egyszerű passzivitás, sem az ideák asszociációja nem képes a képzelet alkotásait megmagyarázni. A képzelet élet és genie s az adott dolgot formákkal tetézi, melyeket nem lehet belőle levezetni.

3. A cselekvés törvényei. Ezek alkotják az akaratot. Az akarat, az értelmes lény tetteit szabályozandó, moral néven törvényeket teremt s a moral nem vezethető vissza fizikai törvényekre.

4. Az élő egyesülés törvényei. Ezek alkotják az érzelmet. A szeretet révén az emberek egyesülhetnek, a nélkül, hogy fölemésztenék egymást vagy elveszítenék saját létüket.

A szellem életének mindezen megvalósulásaiban ugyanazon jellemvonás látható: a kifejlődés, az élet és a szabadság, ami visszavezettetetlen a materiát jellemző tehetetlenségre és változhatatlanságra.

IV. A logika. Az értelem sajátos élete megnyilatkozik: 1. a logikában, a gondolkodásnak az összefüggésért kifejtett erőfeszítésében; 2. a metafizikában, gondolkodásunk s a lét egymáshoz való viszonyának keresésében.

A logika, legegyszerűbb formájában, az azonosság törvényének fogalmainkra alkalmazása. Oly módon igyekszik meghatározni a fogalmakat, hogy azok, mint azonosak vagy ellentmondók, teljesen nyilvánvalóan egyesüljenek vagy kizárják egymást.

Az ember megtalálja ennek elemi jeleit a természetben, amennyiben minden dolog igyekszik megmaradni a maga mivoltában. De a dolgoknak az ember szellemére való hatása nem elég logikai szükségének magyarázatához. A logika sehol sem található készen: az emberi szellem alkotása.

Igazgatja az ismeret szervezését. Az a mintakép, melynek megvalósításáért küzdenek a tudományok. Ideális jellege egyúttal megnyilat-

kozik abban, hogy a tudományok tisztán logikai kifejtésekre visszavezethetlenné. A matematikai viszonylatok igyekeznek azonosítani magukat a tisztán logikai viszonylatokkal, de megtartanak bizonyos visszavezethetlenség sajátosságokat. A fizikai törvény még kevésbé tud merőben analitikus viszonylattá válni.

Az ismeret a logika működésének és magamegvalósításának nem egyetlen területe. Az életben is igyekszik helyet foglalni.

A gyakorlat logikája ugyanaz-e mint az elmélet logikája?

Kétségtelenül itt is egységre és összefüggésre törekszik a logika. De e kifejezéseknek itt nem egészen ugyanaz az értelme, mint elméleti téren. A gyakorlatban nem fogalmakkal, hanem lényekkel van dolgunk. S az azonosság és ellentmondás elvei még kevésbé szolgálnak a viszonylatok mintájával, amelyek a tanulmányozott dolgoknak megfelelnek. Az élet realitását illetően a szellem nem éppen azt kérdezi, hogy azonosak vagy ellentmondók-e egymás közt, hanem hogy mily fokú vitalitás és mily érték rejlik bennük. És nem az egyiknek a másik javára való eltörlésére törekszik, hanem összegeztetésükre, hogy a leggazdagabb és legszebb harmóniát hozza létre. Ily módon az élet logikájában az azonosság és ellentmondás elvei, anélkül hogy elenyésznének, alárendelődnek az összhangnak.

A szellem tehát nem megy át analitikusan az ismeret logikájától az élet logikájára. Teremtő hatalma az utóbbinak az előbbi fölé helyezéseben nyilatkozik meg.

V. *A metafizika.* A metafizika a szellem erőfeszítése, hogy tisztába jöjjön koncepcióinak az abszolút realitashoz való viszonyával.

A pozitív tudomány haladása a metafizika száműzéséhez vezet-e?

A tudományok eloszthatók matematikai és fizikai, azaz szorosan vett tudományokra és történelmi s morális tudományokra, azaz a tudomány ideájának alkalmazására az emberi tevékenység megnyilvánulásaira.

A matematikai-fizikai tudományok nem formálhatnak jogot minden metafizika kiirtására, mivel alapelveikben és módszereikben le nem vezethető metafizikai elemeket tartalmaznak: ilyenek az egység, determináció, törvény, egyszerűség, analogia ideái.

Vajjon metafizikává válhatnak-e legalább ők maguk? Nem, mert két különböző szempontot foglalnak magukban, amelyek a dolgok lényegére is, nem csupán a jelenségekre vonatkoztatva, ellentmondókká válnak. Az egyik a matematikus szempontja. Ez a tudományos érték kriteriumát a világosságban látja, minden dologban a racionalis magyarázatot keresi, az ismereteket az absztrakttól a konkrét felé tartva rendezi s az adott realitásokat az exakt szimbólumokra visszavezethetlenné tekint, melyeket magyarázatjukra teremtünk. Egészen más a naturalista szempontja. Ő az

igazság kriteriumát az adott dologban látja, a magyarázatot leírással helyettesíti, ismereteit a konkréttól az absztrakt felé tartva rendezi, végül a lét lényegét a legközvetlenebben adott valóságokban keresi, amilyen az élet-processzus vagy az öntudat állapotai. Ellentmondás jön tehát létre, ha a matematikai-fizikai tudományokat metafizikává tesszük meg.

Ami a történelmi és morális tudományokat illeti, egyfelől föltételezik a lehetőség és érték fogalmait. Másfelől, ha szigorúan tudományosak akarván maradni, nem fogadnak el más módszert, mint az objektívét, se más elveket, mint a tényeket, képtelenek bármilyen realitást tulajdonítani a lehetőségnek és az értéknek. Ellentmondás van tehát a fizikai tudományok s a morális tudományok szempontja között, ha ezek magának a létnek ismereteként szerepelnek.

Amiből következik, hogy a tudomány egyfelől metafizikai csirákat foglal magában, másfelől nem válhat metafizikává az ellentmondás veszedelme nélkül.

A metafizika tehát az emberi szellem eredeti működését kívánja meg.

Egyébként nem teheti meg magát a tudományoknak sajátos észbeli intuicio által létrehozott alapjává és kiinduló pontjává. Az ilyen, dogmatikusnak nevezett, metafizika rendszertelen; és jogosultságára rácsfol az emberi szellem története.

Nem lehet továbbá az összes részleges szinteziseken uralkodó legfőbb szintezés sem. Az ilyen vállalkozás chimerikus s igazi filozófiai jelentőség híján való.

A metafizikának, hogy jogosult és termékeny legyen, nem kívülről befelé, hanem belőlről kifelé kell mennie, e szavakat immár nem képletes, hanem valódi és eleven értelmükben véve.

A jogosult metafizika az objektív módszereket a szubjektivekkel kombinálja, párosítja az elméleti spekulációt és a filozofia történetét, s az abszolút felé törekszik, ahelyett hogy ismertnek tekintené a relatív előt.

Mindenekelőtt a gyakorlat terén bontakozik ki, meghatározván annak ideáját, aminek lennie kell, aminek lennie érdemes, ami egyidejűleg lehetséges és megfelelő.

Azután értelmezi az elméletet a gyakorlat segítségével s keresi a létnek alapját, kombinálván a tudományos kutatás eredményeit az ideal gyakorlati fogalmával. Maga az elméleti lét ekkép lenni-kelléssé válik.

A metafizika ennek folytán a szellem eredeti tevékenysége: ahogy a logika kifejti a szellemben a következtetést, úgy formálja s valósítja meg benne az ész a metafizika.

I. A művészet. Nem föladatunk a művészet tárgyát és természetét rendszeresen tanulmányozni, csupán azt kell keresnünk, hogy föltételezi-e a szellemnek tulajdonvaló kezdeményezését és életét.

Gyakran kísérlették már meg a művészetről kimutatni, hogy a természetnek egyszerű terméke; s ez a tétel kifogásolhatatlan annyiban, amennyiben bizonyos értelemben az ember maga is a természetnek része. De művészi szemlélődésében vagy munkájában az ember mindössze passzív aláveti magát az őt körülvevő természet hatásának? A természet céljaihoz viszonyítva a műalkotás alsóbb rendű a természeti lénynél; azonban saját céljai vannak, mások mint a természetéi s így bizonyítja, hogy az ember nem éri be azzal, amit a természet nyújt neki, hanem alkot magának vágyait jobban kielégítő dolgokat.

A művészet pusztá játék-e hát, melynek az önkényen és fantázián kívül nincs más törvénye? Nem ezek-e a képzelet jellemvonásai, szóval azé a képességé, mely a művészi életet irányítja? A művészet mindenestre hasonlít a játékhoz; de a játék maga is szabályokat kíván; s a művészet története, állandó és esendő formáinak, a vitáknak, melyeket támasztott, az elméleteknek, melyeket előidézett, története eléggé bizonyítja, hogy a művészet nem törvény híján való tevékenység.

Melyek hát a művészet főbenjáró céljai? Sokfélék; és megjegyezhetjük a következőket: 1. megörökíteni a formákat, melyek bennünket érdekelnek; 2. teremteni egy ideális világot, mely a való világ nyomorait elfeledni segítsen; 3. kifejezni azt, ami nem tűr adequat kifejezést vagy tradíciót és ily módon összeköttetést teremteni a lelkek között legmeghittebb s legmélyebb valójukban; 4. a szépnek eleven ábrázolásait hozni létre.

E különböző föladataiban a művészet úgy tetszik, kettős törvénynek van alávetve: 1. egyúttal kell konzerválnia és újítania; 2. párosítania és kombinálnia kell az individualitást és az egyetemességet.

Mindeme sajátosságainál fogva a művészet a pusztá és egyszerű utánzástól és fantáziától merőben elütő képességnek működését követeli meg.

Ez a képesség a genie, mely természeti és természetfölötti egy-szersmint.

A genie a természeti erők lehetséges vagy fölfogható formáinak alkotása; és ez az alkotás a pusztá természetétől elütő törvények szerint megy végbe, mivel ezek alapján csak a tehetetlenség törvényeinek különböző kifejezései.

Az ember a művészetben kifejezi érzelmeit, álmait, vagy az érzékek és értelem alapján megközelíthetetlen valóságokkal való érintkezését s ez által: 1. kifejtí benső életét, különösen annak képzeleti oldalát; 2. bizonyos mértékben fölszabadúl maguktól a dolgoktól, melyeket idealisan ábrázol a maga számára.

VII. *A szép kultusza.* A szépről, mint a művészet egyik céljáról beszéltünk. Nem tulajdonkép való vagy legfőbb célja-e? Valójában mi az értelme és értéke?

A művészlélek számára a szép jelenvan vagy elképzelhető minden dologban; fokozza mindama dolgokat, melyeken látható. Az következik-e ebből, hogy önmagában és önmagáért kereshető és keresendő?

Esztetizmusnak nevezhető azok szempontja, akik egy adott dologban elkülönítve keresik az esztetikai gyönyörűség teljét, melynek előidézésére az illető dolog hívatottnak látszik.

A szépnek önmagában s önmagáért való keresése mindenestre lehetséges; és számosan az esztetikai élet legmagosabb formáját látják benne. Kant maga is föléje helyezte a *pulchritudo adhaerens*-nek azt, amit *pulchritudo vaga*-nak nevezett. De amikor nagy műről van szó, föltétlenül lealacsonyítása és tiszteletlenség vele szemben, ha az ember csupán gyönyörűségének eszközét látja benne. S az ember a természet vagy a lélek parancsoló követelményein való erőszaktevés veszedelmébe jut minden ízben, valahányszor a szépet legfőbb és különvaló célnak teszi meg, melyet az ember a többi célra való tekintet nélkül kereshet.

A dolgokat a maguk teljességében tekintő szellem számára a szép nem határozott végcél: hanem egyik módja a cél fölülmulásának bizonyos dolgokban, amennyiben esztetikai emocióra képes szellem szemléli őket.

Az elkülönített és önálló szépnek, melyet Kant elismer, csinos (joli) a neve és alapjában véve alacsonyabb rendű a *pulchritudo adhaerens*-nél. A szépet megtalálja az ember a fizikai, értelmi és morális világban, a természetes vagy mesterséges dolgokban s a lélek különböző megnyilvánulásaiban: az érzelmekben, gondolatokban, tettekben.

Nem önmagában, hanem az őt magán viselő igaz vagy nagy dologban tekintve a szép a képzelet eredetiségéről és hatalmáról tanúskodik, mely az ő révén a szimpatia kötelékével fűzi össze a dolgokat s a szellemet. Az esztetikai képesség, amely érzékiségünk és értelmünk között teremendő harmoniára való törekvés, elragadtatással telik meg ugyanakkor, amikor kielégül.

A tudományhoz hasonlítva a művészet minden formájában a dolgoknak a tudományétól elütő fölfogását tárja elénk. A tudomány az egyetemes asszimilációra és egységre törekszik. Az egyéneket törvényekre vezeti le. A művészet, úgy a szemlélt tárgyban, mint a szemlélő egyénben ugyanakkor, amikor az egyetemesre törekszik, értéket tulajdonít az individualisnak. A genie az egyetemesnek egyéni revelacioja. A szép mű páratlan a maga nemében s megérdemli, hogy örökké éljen.

És ilyeténkép a művészet, végül, megnyilatkoztatja az egyéninek és egyetemesnek rejtett rokonságát a szabad és végtelen szellemben.

VIII. A moral. A moral spiritualis és különálló tevékenység-e?

Két rendszer tagadó választ ad e kérdésre: a naturalizmus és a tudományos pozitivizmus.

A naturalizmus szerint a moralitas a természethez hív életet jelent. E tételt vallották a görögök, de a természet fogalmával a szorosán vett emberi természetet értették; és gondolkodásuk haladása a külső és belső jók megkülönböztetéséhez vezette őket, ami meghaladja a naturalizmust.

Napjainkban Nietzsche, a tevékenység legfelsőbb formáját a Wille zur Macht kielégítésével azonosítván, nagyon következetes naturalizmust látszik hirdetni. De nyilvánvaló, hogy Nietzsche önkényesen szűkre fogja és leszállítja az emberi természetet abban, akit Ueberschneke-nek nevez.

A tudományos pozitivizmusnak több fajtája van. Ezek:

1. A moral, mint az erkölcsök egyszerű természettudománya. — A történelem önmagában nem normatív.

2. A moral, mint az erkölcsök fizikája. — A moralis kötelezettséget nem lehet a fizikai okszerűsége visszavezetni.

3. A moralis evolucionizmus. — Az ember egyébre törekszik, minthogy egyszerűen és kellően alkalmazkodjék környezetéhez.

4. A moral, mint az emberiség moralis ösztöneinek specialis tudománya. — Az ilyen tudomány kusza ismeret, mely egykép kilyukadhat a metafizikába vagy a fizikába.

5. A szociologizmus, mely szerint a moralis szabály forrása a társadalom létföltételei. — A társadalom ingó dolog: főleg az egyének tevékenységétől függ.

A moralitas eredeti tevékenység; levezethetetlen alapelve a kötelesség fogalma.

A természet és erkölcsiség viszonyait illetőleg el kell-e hát fogadnunk a dualista rendszert?

Az erkölcsiség haladása a kötelességhez való alkalmazkodása: 1. a külső tetteknek, 2. az intencioknak, 3. az érzelmeknek, 4. a létnek magának. E haladás csak úgy érthető, ha a természet nem heterogen a szellemhez viszonyítva.

A következetesen végigvitt dualizmus továbbá vagy az agnoszticizmushoz vagy a fanatizmushoz vezetne. Természet és szellem voltaképpen mindig együtt járnak a valódi moralitásban.

A megoldást olyan elméletben kell keresnünk, melyben részes monizmus és dualizmus. A természet és az erkölcsiség az életben nem ellenlábasak, mint fogalmainkban.

Az akarat a természet segítségével teremti a moralitást. S az akarat megvalósítja és determinálja önmagát, amikor a természethez alkalmazkodik.

Az ily módon fogalmazott moralitas jellemvonásai a következők:

1. az autonomia, vagy az akarat benső törvényének föllállítása;
2. az egyetemesség, vagy a törvénynek érvénye minden értelmes lényre;

3. a spontaneitásra törekvés az erőfeszítés állandó szükségével egyidejűleg;

4. a célnak nem adottként, hanem kitűzöttként való felfogása s mint amely a szellemnek a cselekvésen magán való reflexioja által határozódik meg.

Ilyenformán az erkölcsiség az ismeretnél és a művészetnél még magasabb fokon műve és munkása a szellemnek, melyben nevezetesen az akaratot formálja.

IX. Az erkölcsi ideal. Az erkölcsiség alapja a kötelesség ideaja. De ez az idea, mely magában véve tisztán formalis, nem elég a cselekvés igazgatására. Mi a kötelesség tárgya vagy anyaga?

E kérdést illetőleg egész sereg elmélet igyekszik a minimumra apasztani a szellem kezdeményezését.

Igy az individualizmus, mely egyszerűen kiszabja az embernek, hogy minden erejéből fejtsse ki egyéni természetét. — De az ember nemcsak individuum, hanem személy is; s a személyiség nem születik meg s nem fejlődik ki, hanemha a személyek érintkezésében egymással.

Igy az altruizmus, mely az emberi természetben a másokkal szemben való odaadásnak külön ösztönét fődözi föl. — De ez az ösztön, föltéve, hogy van ilyen, nem vonható ki az ész ellenőrzése alól; és az ész nem igazolhatja magasabb rendű elv nélkül egyik individuumnak önfeláldozását a másikért, amelyik esetleg nem értékesebb nálánál.

Igy a szolidarizmus, az önfeláldozás szükségének tudományos bizonyítására tett kísérlet. De a szolidarizmus bizonytalan alap, mely, ha meghatározza az ember, egoizmussá vagy a szabad akarat alkotásává bomlik föl.

A valóságban a morális idealt lehetetlen egyetlen ideába szorítani: sokrétű az s e sokrétűségbe kell mértéket és harmóniát belevinnünk.

Mi a morális dolog kriteriuma? Az ész által megerősített érték, az érdem. Az erkölcsi idealt alkotó ideak egyfelől: az igazságosság, könyörületesség, szépség, lelki erő, harmonia, olyan ideak, melyek a jog tisztelvényének s a tökéletesség keresésének ideait foglalják össze; másfelől: a képességnek és kötelességnek egymással szolidarisakként fölfogott ideai.

Az erkölcsi ideal ezeknek az ideaknak fokozatosan fejlődő alkalmazása az egyénre, a társadalomra, az emberiségre.

Az egyén benső értékkel bír és jogosan föl nem 'áldozható. De nem kell s nem is lehet arra törekednie, hogy magával beérje. Személyltyé akkor fejlődik ki, ha a közjónak szenteli magát.

A társadalmaknak saját értékük és tökéletességük van. Ők vég-célok. Az erkölcsi ideal keresésében az individuumok s a társadalom kölcsönösen föltételezik egymást.

Az emberiség, mint közösség, végcél és saját értéke van. De nem tehető föl *apriori*-ként s azzal az igénynyel, hogy a részleges társadalmakat föleméssze. A társadalmak közt gyökeret verő, egyre észszerűbb és szimpatikusabb viszonylatokban alakul ki.

Az embernek e különböző célok meghatározására kifejtett erőfeszítése csak a szabad akarat tetteként fogható föl, amely akarat a természet fölülmulását tüzi ki célul magának.

Honnan veszi az ember a maga fölülmulásának ideaját és képességét?

X. A *vallás*. Az ember intellektualis és morális életének különböző megnyilatkozásai az alkotásoknak sorozatát jelentik, amelyekkel az ember mindinkább fölülmulja a természetet és önmagát. Honnan szerzi ezt a képességét?

I. Vajjon nem önmagából s hogy tisztába jöjjünk e jelenségekkel, nem elég-e az embert olyan lényként meghatározni, mely önmagát fölülmulni képes?

Ha hivek akarunk maradni a naturalista alapelvhez, akkor az ilyen képesség csak látszat és illúzió lehet. Ha valóságosnak ismerjük el, akkor az embert bizonyos dolgokra nézve különálló lénynek kell megtennünk.

De nem elég-e az úgynevezett „emberiség vallásához” csatlakoznunk? Ez a vallás mértéken kívül fölmagasztalja az embert és ugyanakkor alatta marad a vallásos ideálnak. Nem lehet végcél, mert az ember, a nagyságnak és alacsonyáságnak ez a keveréke, maga is problemája önmagának.

Beérjük-e tehát a naturalizmusnak az agnoszticizmussal való betetőzésével? Az agnoszticizmus mesterkélt álláspont, melyen az emberiség meg nem maradhat.

A vallásnak van-e kielégítő alapja az érzelemben vagy a tiszta és egyszerű hitben? A hit szükséges és hatalmas tényező. De ha magában van, az ész szempontjából miként különböztethetni meg a merőben szubjektív és individualis érzéstől?

A vallásosnak nevezett tapasztalat nem nyújt-e legalább az érzéki tapasztalatával analog valóságot és értéket? A vallásos tapasztalat adott realitás. De lényegileg individualis s annál, aki filozofiai kritikának veti alá, föltételezi a hitet, nem hogy létrehozhatná azt.

II. A megoldást a módunkban álló valamennyi segédforrásnak módszeres kombinálására teendő erőfeszítésben leljük meg:

1. A történelem és az érzés fölvetik a vallásos problémát.

2. A tudományok s a természetfilozófia kritikája azt mutatja, hogy a vallás lehetséges és jogosult.

3. Az öntudatba elmélyedés sejteti vagy érezteti a tökéletes és teremtető lényt, aki föntartja és egymást áthatni képesekké teszi az összes öntudatokat.

E nézet következményei:

1. Az olyan tanoknak, melyek külső dolgoknak és tárgyaknak természetfölötti erőt tulajdonítanak, kiküszöbölése vagy spiritualis átalakítása.

2. A vallás, mint a lélek legbensőbb tevékenysége, de egyúttal az, mely legmeghittebben fűzi a lelket a többi lélekhez.

3. A vallás, mint egyik lénynek a másikhoz való határozott viszonya, míg minden egyéb viszony, melyben a vallásnak nincs része, megáll a lények többé-kevésbé külső megnyilatkozásainál.

A vallásnak, még legszerényebb formáiban is, többé-kevésbé ezek a jellemvonásai.

XI. A hitvallások. Az élő vallások nemcsak a vallásos érzésből vagy ideából, hanem hitvallásokból és gyakorlatokból is állnak; ez utóbbiak egyébként az előzőkön alapszanak. Az ész szempontjából mi e második elem értéke?

A szó szoros értelmében vett hitvallásokat nem lehet a vallásos hit hű kifejezésének tekinteni. Mert végtelenül sokfélék; s az elemzésben kusza formulákra és kifejezhetetlen érzésekre bomlanak.

Másfelől viszont a hitvallások nem pusztán véletlenszerű kifejezései és esendő foglalatjai a vallásos hitnek. A hit nem gondolható el valaminek képzelete nélkül; s e képzet tárgyának serkentése folytán fejlődik ki.

A hitvallásokat a vallásos hit nélkülözhetetlen s egyúttal mindig inadequate kifejezésének kell tekinteni.

Mi az alapvető hitvallások filozófiai értelme?

Megkülönböztethetni az érzékfölötti dolgokra, amilyenek Isten, a halhatatlanság, az Isten országa, vonatkozó hitvallásokat; és olyanokat, a melyek a tapasztalatba vágó dolgokat illetnek, amilyenek a vallásos hagyományok s az egyházak.

Isten a lények lénye, a sokságnak egységes forrása, az élő kútfő, melyből a lények az életerőt merítik önmaguk és mind magasabbrendű közösségek számára.

A halhatatlanság nem az egyetemes anyagot illeti, hanem az egyéni formákat. Nagyjában maga a természet is vall róla. A természetadta analógiák folytán elgondolható, ha nem is a formának anyag nélkül való fönmaradása, hanem az, hogy megmaradása független egy bizonyos meghatározott anyag megmaradásától.

Az Isten országa az igazságosság és boldogság szövetsége. Ugy tetszik, ez a jelen nemzedékek álma. És ez az ábránd föltétlenül jogosult. Csakhogy pusztán természeti eszközökkel nem valósítható meg. Az embereknek a vallás révén föl kell keresniök az igazságosság és boldogság közös forrását.

A szorosan vett vallásos tények, megfelelően értelmezve, szintén filozofiai értékűek:

Ha nem is azonosítható a vallás története az isteni revelációval, nem is tekinthető-e revelációtól egészen érintetlennek. A történelem az isteni működésnek az emberiség méhében való objektív megnyilatkozásáról tanuskodik.

Az egyházat akár hatalomnak, akár spiritualis szövetségnek tekinthetni. Az első értelemben esendő; a másodikban nagyon alkalmas a vallásos életnek fölébresztésére és kifejlesztésére.

Ilyeténkép a vallás az érzésnek legmagasabb rendű realizációja. Azokban, akik igazságban gyakorolják, nemcsak türelmet, hanem szimpatitát teremt más vallások hívei iránt, minden ember iránt, aki őszintén keresi az igazat és a jót.

XII. Összefoglalás. Vizsgálódásaink első felében igyekeztünk kimutatni a szellem életének bennefoglaltságát természeti életünkben és a természettudományokban, amelyekről olykor azt állítják, hogy önmagukban elegendők. Azután végére kellett járnunk annak, hogy a szellemnek van-e egyéb lehetséges és jogos hivatása, minthogy tudomást vegyen a természet törvényeiről s azoknak alárendelje magát. Nyilvánvaló, hogy a szellem csak a természettel összhangban élhet és működhet. De ha a természet maga a szellemtől függ s ha a szellemnek vannak saját erői és céljai, az ember elgondolhatja a szellemnek olyan életét, mely felülhaladja a pusztán természeti életet.

Igaz, hogy e spiritualis életnek valóságát nem lehetne bebizonyítani, ha a dualista módszer szerint a szellem és a természet világát, mint két különálló világot, egymástól teljesen elválasztanók. Ezen az állásponton a szellemi realitásokba vetett hit megtámadhatatlan, de igazolhatatlan. Hogy az ész a szellem életét realitásnak tekinthesse, logikusan a természet életéhez kell kapcsolódnia.

Nos, a kritika azt bizonyítja, hogy az embernek több lényeges működése csak a szellem eredeti alkotásaként s erő kifejtéseként válik érthetővé. Ilyen a logika és a metafizika, az értelem tevékenységei; a művészet, a képzelet működése; a moral az akaraté; s a vallás, az érzellem tevékenysége és tökéletessége.

Többé-kevésbé homályosan az utolsó tevékenység felé tartanak az előzőek s így a lélek egész spiritualis élete alapjában vallásos s egyre inkább megvalósítja a vallást.

A szellem ezen alkotásai a tapasztalat útján jönnek létre: a végcél nem látható előre világosan, hanem meghatározódik az erőfeszítésben magában, melylyel az ember megvalósítani igyekszik. Az ideal nem a passzív szemlélődésnek a priori adott tárgya; kialakul és kifejlődik szellemünkben azon mértékben, amelyben üzzük.

A lélek életének forrása tehát isten. E forrásból merítve valósul meg a szellem hatalmasan és igazsággal. A vallás szentesíti a szellem különböző tevékenységeit, bizonyítja, hogy nem önkényesek és biztosítja termékeny voltukat.

Így értelmezve a szellemi élet valóságát, azt a tudományoknak s a pozitív életnek semilyen haladása sem csorbíthatja. E haladás, ha igazi, ellenkezőleg megerősíti annak szemében, aki világosan látja, hogy a szellemnek és természetnek viszonya nem egymás kizárásának, hanem kölcsönös magukba foglalásának viszonya.

Ford.: F. L.

AZ EMBERI BOLDOGSÁGRÓL.

Irta: Hevesi Sándor.

Si dixisset, omnes beati esse vultis,
dixisset aliquid, quod nullus in sua
non agnosceret voluntate.

(Augustinus: De Trinitate.)

I.

Mindenki boldog akar lenni, — mondja *Augustinus* — s évezredek vivódásából és vajúdásából tüzes lánggal sistereg felénk a világiás krédo, hogy az élet értelme és célja a boldogság, de egyúttal állandóan belebúg a fájdalmas beösmérés tompa akkordja, hogy ez a cél az életben el nem érhető. Meglehet, hogy ez az ősrégi ellenmondás csak látszólagos, de sem az optimisztikus, sem a pesszimisztikus tendenciák, sem az elérhető örömek megbecsülése, sem az élet-értékek lebecsülése, sem a boldogságnak negativumként való beállítása, sem a sikerült, bár olcsó kompromisszumok nem némíthatták el azt a különös és kísérteties meggyőződést, hogy az élet sohasem juthat el a maga céljáig, sohasem válhatik igazán önmagává s mindig azzal marad adósa az embernek, ami az igazolása lehetne. Sőt hiábavalónak bizonyult a problema sokféle módosítása is, amelylyel ezt a nehézséget vagy megkerülni, vagy kiküszöbölni akarták. Hiába fordítjuk meg a dolgot s mondjuk azt, hogy nem a boldogság a cél, hanem a cél a boldogság, sőt hiába vetjük ki a formulából magát a boldogság fogalmát, s hiába húzzuk meg magunkat szerényen a goethei kijelentésnek és a természettudományi felfogásnak közös axiomáján, hogy az élet célja maga az élet. Ez a határozott jelszó sokkal határozatlanabb, mint a legfantasztikusabb boldogsági programok, mert attól való félelmében, hogy többet talál mondani a kellenél, jóval kevesebbet mond, mint amennyi okvetlenül szükséges volna. Még az sem használ, ha rájövünk, hogy a boldogság, mint életcél voltaképpen gyűjtőfogalom, melylyel csak az összes lehető életcélokat akarjuk közös névvel megjelölni. Támogatja ezt az álláspontot az a körülmény, hogy amikor az emberek a boldogságról beszélnek az életben, mindegyikük egészen másfajta boldogságra gondol, amelyet könnyű

volna a célok különbségével illusztrálni. Ámde másrésről az is tagadhatatlan, hogy az ember nemcsak olyan célokra tör, melyekkel a boldogságát próbálja megvalósítani. Bármennyire igaz, hogy minden ember boldog akar lenni, s bármennyire valószínű, hogy az ember egyes, kitűzött céljai úgyszólván boldogsági szimbolumok, önkénytelen behelyettesítések, racionális jelképei egy irracionális valóságnak: nagyon is fölületes általánosság, erőszakos egységesítés volna azt állítani, hogy minden emberi tett: gesztus a boldogság felé. A filozofia — magasabb értelemben — már több ízben keresztül akarta vinni ezt az általánosítást, amikor a boldogság fogalmát a belátás, az erkölcs, az erény, a legfőbb jó fogalmaival kapcsolta össze. Itt azonban arra a leküzdhetetlen nehézségre bukkanunk, hogy néha az erkölcsnek nincs köze a boldogsághoz, néha pedig a boldogságnak nincs köze az erkölchöz. Vegyük például a szerelem esetét. Lehetséges, hogy a szerelemben két olyan ember találkozik, akiknek nagy az erkölcsi fajsúlyuk, de az is lehetséges, hogy a szerelem két olyan embert fűz össze, akik etikailag értéktelenek. Maga a merő szerelmi boldogság azonban nem erkölcsi érték, s ha mi a kiváló erkölcsű emberek szerelmét följobb becsüljük az erkölcsileg alsóbbrendű emberek szerelménél: ez az értékelés nem vonatkozhatik a boldogság mivoltára, hanem csakis a boldogság alanyaira. A bűnös szerelem is lehet boldog, s itt az erkölcsi érték a legnagyobb ellentétben állhat a boldogság mértékével. Viszont azonban abba a föltevésbe sem kell belemennünk, amit különösen manapság úton-útfélen hirdetnek, hogy tudniillik nem az erkölcs teremti meg a boldogságot, hanem a boldogság szüli az erkölcsöket. Tehát nem az erkölcsös ember az, aki boldog, hanem a boldog ember az, aki erkölcsös. De amennyire hinnünk kell abban az emberben, aki az erkölcs útján keresi a boldogságát, épp oly sanda szemmel kell néznünk arra, aki a boldogság révén akar eljutni az erkölchöz. Ez az a modern ideal a gazdag emberről, aki nem lop. S hogy ne legyenek tolvajok, ez elv szerint gazdaggá kell tenni minden embert. Az igazság természetesen az, hogy vannak gazdag emberek, akik lopnak és szegény emberek, akik nem lopnak, de az ilyen csekélységek nem bántják a reformereket és az apostolokat. Azt is lehetne mondani, hogy minden ideálnak a praktikus értéke éppen abban áll, hogy útját akarja szegni a közönséges, a silány praxisnak, s az az ideal, amelynek gyakorlati akadályai és nehézségei nincsenek, minden lehet a világon, csak éppen ideal nem lehet. Hogy a szegény ember ne lopjon: ez idealis követelmény, hogy a gazdag ember ne lopjon, ez erőtlen beismerése annak, hogy a szegény embernek tulajdonképpen szabad volna lopnia.

A boldogság problémáját egyelőre minden etikai kapcsolat nélkül akarjuk megragadni, abban a kollíziójában, amelyet a bekezdésben vetettünk föl, hogy tudniillik az a vágy, hogy boldogok lehessünk, állandóan együjtjár azzal a tudattal, hogy nem lehetünk boldogok. Az emberek ezt

a minuszt mindig az élet rovására írták, ha nem is mindig olyan fekete betűkkel, mint *Marcus Aurelius* vagy *Leopardi*. De sötét pápaszem nélkül is a sivatagban járó embert látták, a fáradt vándort, aki csak azért iszik, hogy újra megszomjazzék, s aki a szomját csak a célnál tudná oltani, ámde az a cél sohasem tűnik föl a szeme előtt. A boldogság után való vágy önkénytelen értékelése az életnek, olyan értelemben, hogy az élet sohasem lehet teljesülés. A vágy mindig túlmegy a valóságon és túléli a teljesülés pillanatait, éppen azért, mert az életnek csak teljesülései vannak, soha sincs megteljesülése, ahogy Pázmány Péter mondaná. Csak ilyenforma értelemben azonosíthatta *Spinoza* a boldogságot a tökéletességgel. Az ember ilyenformán sohasem tud igazán elhelyezkedni az életben. Az evolucionista ugyan azt ígéri az embernek, hogy a folytonos alkalmazkodás révén a folytonos fejlődés végre is a teljes elhelyezkedéshez fog vinni, csak hogy az emberi boldogulás nem jelent egyet az emberi boldogsággal és semmi féle evolucionizmus nem bírja az embert odáig vinni, hogy otthonának érezze a világot. Bármilyen szépen van is megterítve az élet asztala, az ember mégis vendégnek érzi magát, s még hogyha az asztalfőn ül is, nem tudja elnémitani magában a platói honvágyat s teljesen egyremegy, hogy ez a vágy, ez a nyugtalanság, ez a kielégítetlenség a kicsiségnek vagy a nagyságnak az érzéséből fakad. Az emberek *Spencerre* esküsznek és *Plátón* beszél belőlük. A lélek, mely elvesztette szárnyait s úgy jár a földi számkivetésben, a tudás, amelynek legvalódibb tartalma visszaemlékezés: az emberek ezt bizonyos pillanatokban sokkal közvetlenebbül, sokkal hevesebben érzik, mint a kauzalitás törvényét, de azt hiszik, hogy csal az érzésük, mert hiszen ez az érzésük életellenes, szembeszáll a tudománnyal, s a materialisztikus világnézet keretében merő képtelenség. Hogyan lehetséges az, hogy kivágyódjunk az életből, mely egyetlen és valódi keretünk? Hogyan érezhetnénk honvágyat, amikor idehaza vagyunk? Ez csak egy metafizikai vágy lehet, amelyet a fejlődés eszméjével kell leszerelnünk. Ez minden vallásnak életellenes principiuma, melyet a tudomány biztos eredményeivel kell kiirtanunk. És mégis, a ratio minden mesterkedésével sem tudjuk kiölni magunkból azt a tudatot, hogy éppen a leg-sóvárabb életszomj az, melyet az élet nem képes oltani, hogy éppen az élet teljessége az, ami az életből hiányzik. Hiába születik az ember bele az életbe, mégsem való bele, mert hiszen legértékesebb és legmerészebb érzése az életről éppen az, hogy kivágyik belőle. Így érthető Hamlet paradoxonja, hogy ellaknék egy csigahéjban s végtelen birodalom urának érezné magát, de magát az egész világot börtönnek érzi.

Mózes első könyve már ezzel az ellenmondással állítja be az embert a világba, szabatosabban szólva, Isten és a világ közé. Isten minden állatfajt a maguk neme szerint teremt, az embert ellenben saját hasonlatosságára és ábrázatára, és az állatokon való uralkodásra teremti. Egy

teremtmenyét sem áldja meg, csak az embert. Az állatokat szavával kelti létre, az embert a saját lehelletével. Az állatokat semmiből teremti, az embert sárból formálja. Az ember így több is, kevesebb is, mint az állat. Vagy Istenre tekint, vagy az ördögre. Szóval nemcsak fölfelé, de lefelé is nagyobb skálája van, mint az állatnak.

A bűnbeesés az a pont, amikor az ember a rája kiszabott szerepet eljátszsa, s valóban fölébe is kerekedik annak a világnak, melynek urává jelölte ki Isten, ami azonban csak szó és ígélet volt a bűnbeesés előtt. A paradicsom az embernek a világgal való megbontatlan egysége, vagy amint *Schiller* mondaná, az igazi naivitas állapota s mint ilyen, innen és túl van az erkölcs világán. Az erkölcsi világ a tudás fájánál kezdődik. A jó és a rossz a tudatból fakad. Az öntudatra ébredt ember a hontalanná vált ember; az ember, aki megtalálja önmagát, elveszti a világot, s ezért van az, hogy a bűnbeesés után Ádám másnak tudja magát, mint a természetet. Felismeri helyzetének problematikus voltát, mert immár nem tud elhelyezkedni. A régi biztos elhelyezkedés helyett az elhelyezkedés folyton megújuló problémává lesz: a természet többé nem barát, hanem ellenség; a föld tövist és bogácskórót terem s az embernek elszigetelődését szimbolizálják a bőr-ruhák, amelyekbe Isten Ádámot és Évát öltözteti. A természeti állapot átfejlődik a kultura állapotába.

Az emberi boldogság miszteriuma, amely az Írásban foglaltatik, absztrakt módon úgy fogalmazható meg, hogy az ember, miután fölébe nőtt a világnak, hogyan helyezkedhetik el mégis benne; hogy az erkölcsi értékelés, mely kiemelte őt a Jenseits von Gut und Böse boldogságos állapotából, a boldogságnak minő új forrásait nyitja meg előtte, szóval, visszanyerhető-e a paradicsom, anélkül, hogy vissza kelljen érte kívánczunk a paradicsomba?

II.

Az ember követelése az étellel szemben a többi között azon a paradoxonon alapszik, hogy kifejlődött emberi tudattal paradicsomi boldogságot akar. Azt szeretné, hogy egy isten tudatával és belátásával az állat gondtalanságát és büntelenségét párosíthatná, holott az Írás szava mélységes igazsággal fejezi ki, hogy a jónak és rossznak, tehát az erkölcsnek világa a tudat műve, attól elválaszthatatlan és soha többé nem szüntethető meg. Lehetséges — és ezt később meg fogjuk vizsgálni, — van egy szintetikus boldogság, mely az erkölcsi tudat és a paradicsomi tudatlanság paradoxonját megoldja, de azok a megoldási kísérletek, amelyeket mint bölcséleti utopiákat ismerünk, éppen ebben az irányban nem sikerültek. Az ember tudniillik a racio segítségével új paradicsomkertet, új Atlantist, új aranykort szeretne teremteni, átformálni az életet a boldogság termő tala-

jává. Ez az utopiák igazi értelme. Nemcsak társadalmi reformokról, új értékek kereséséről, régi értékek föltámasztásáról van itt szó, hanem az utopisták magát a boldogságot helyezik kilátásba, amelynek különböző fajtái és nemei úgy fognak függni a fákon, mint az érett gyümölcs, csak fel kell nyúlni értük. Az evolucionista ugyan a munkától, haladástól, fejlődéstől, örök békétől, feminizmustól s más effélétől várja az emberi boldogság újabb biztosítékait, de az ő végső álma is az az állapot, hogy az állami és társadalmi rend olyan legyen, mint egy biztosító társaság, mely bizonyos szolgáltatások és teljesítések fejében bizonyos megfelelő kvantumokban szállítja a boldogságot.

Ennek a hitetlen hitnek és tudományos vallásnak alapja az az illuzio, melynek minden intellektualis ember menthetetlenül áldozatul esik. Az intellektualis ember ugyanis a maga fejlődését fölfelé haladó vonalban látja és csalódott szemmel tekint le az elhagyott állomásokra. Nem mintha ez még egyes emberre nézve is mindenkor igaz volna. Ellenkezőleg: sűrűn megesik, hogy bizonyos ponton túl nincsen is fejlődés, hanem csak hanyatlás. Vannak emberek, akiknek tragédiájuk az, hogy a fejlődésnek bizonyos fokán túl soha többé nem érik utól magukat. Ámde az evolucionista itt egy merész ugrással segít magán. Az intellektualis fejlődésnek e kétféle típusát, a folyton fejlődőt és a bizonyos fokon túl hanyatlót két különböző területen értékesítik. Az egyes népek és nemzetek, sőt az egyes fajok és korok életére rávetítik a hanyatló tipust s megengedik, hogy ezek mutathatnak hanyatlást és sülyedést, ámde azért rendületlenül és makacsul vallják, hogy az egész emberiség lassan, de biztosan fejlődik. Nem tekintve a felfogásban rejlő nagy relativitást, világos, hogy itt az individualis élet, merő önkényességgel az emberiség egyetemes életévé van szélesítve, ami annyival is inkább groteszkebb, mert ez a tudományos felfogás régibb antropocentrikus nézetekkel szemben mindig azzal kérkedik, hogy az embert testestől-lelkestől sikerült belehelyeznie a természettörvények kauzalitásába. De itt az individualis élet úgy szerepel, mint az egyetemes élet principiuma, sőt a kettő egybeáramlik: az egyén biológiai fejlődésében a világfejlődés eleven illusztrációját látják, viszont az egyén szellemi evolúciójából kiolvassák az egyetemes fejlődés mivoltát. S ennek a fejlődésnek a végcélja a teljes és tökéletes elhelyezkedés, vagyis az emberi kultúrának a mértéke, mely az emberekre nézve kellemes érzéseket a maximumra emeli, a kellemetlen érzéseket azonban a minimumra redukálja. Ámde az egyéni és az egyetemes fejlődés hasonlósága vagy éppen azonossága még csak nem is tudományos hipotézis, hanem merőben költői illuzio. Az individualis életet éppen az teszi karakterisztikussá, sőt azt lehet mondani karakterré, hogy fejlődésének minden pontján akár az *emlékezés*, akár az *elfelejtés* révén minden, ami volt, egyúttal meg is van. Az emlékezésnek és az elfelejtésnek ez a paradoxonja pedig annyit jelent, hogy az emlé-

kezéssel azokat a szálakat jelöljük meg, amelyeket a tudatunk fűz bele a tetteinkbe, az elfelejtéssel pedig azokra a szálakra utalunk, amelyeket a tudat szándékosan elfelejt, s amelyek így hullanak az öntudatlan énünkbe s később nagyon kritikus csomózásokat hoznak létre tetteink egész szövedékében. Ilyen értelemben — elég furcsán — csak az egyén élete az igazi történelmi élet s amit történelmi életnek mondunk, nem egészen az, mert az emlékezése éppen olyan hiányos, mint az elfelejtése, a tudata nem egy, hanem többféle s általában semmi alapunk nincsen arra, hogy az emberiséget egy folytonosan haladó és fejlődő s a tudata által egységes történelmi lénynek tekintsük. Mert mi az emlékezésünket merészen azonosítjuk azzal a technikai fölényünkkel, hogy minden idők minden szellemi foglalatját kinyomatva és bekötve a könyvespolcainkon őrizhetjük. Ezt a technikai fölényünket pedig szellemi fölénynek érezzük s nem tudjuk elképzelni, hogy ne mi legyünk a legokosabbak és a legkülönbek. Csak azért mondhatta *Macaulay*, hogy manapság egy felső gimnazista különb matematikus *Newton*-nál. Ezután pedig egy csöpp megerőltetésünkbe sem kerül az a kijelentés, hogy mi vagyunk egyszersmind a legboldogabbak is. Úton-útfélen hallani azt az olcsó és népszerű szállóigét, hogy manapság egy középsorsú polgárnak több komfortban lehet része, mint egy középkori hercegnek. Így kísért aztán zavaros fejekben a kultúra, mint a boldogság eszménye, mely kultúra azonban ebben a minőségében nagyon zavaros és bizonytalan.

A társadalmi reformoknak, kulturának és haladásnak nincs is szüksége a boldogság posztulatumára, mert azoknak egészen más — merőben erkölcsi — értékek alapján kell fölépülniök. Viszont a legjobb társadalmi berendezkedés, a legjobb államforma, a legjobb kormányzás, a megélhetésnek, munkálkodásnak, érvényesülésnek legjobb lehetőségei nem egyúttal a boldogság lehetőségei. Egy embernek, vagy több embernek is életcélja lehet egy monarchia megdöntése s egy köztársaság megalapítása, tőke és munka új egyensúlyának megteremtése. Lehet, hogy egy vagy más ember részére teljesen egyéni problémává lett az állami forma, a társadalmi rend, vagy a gazdasági reform. De ha csak erőszakkal össze nem akarunk veyíteni teljesen különböző dolgokat: nem mondhatjuk azt, hogy az emberi boldogságnak társadalmi és gazdasági föltételei vannak. Nem föltételek ezek, melyekből valami bizonyosan következik, hanem csak lehetőségek, amelyekből minden következhetik, tehát valaminek az ellenkezője is, mert a boldogulásnak, a jólétnek megvannak a maga társadalmi és gazdasági föltételei, de a jólét maga is csak egyik lehetősége, nem pedig föltétele a boldogságnak.

A boldogságot illetőleg sokkal kevesebb lehetősége van az olyan embernek, akinek mindene megvan, mint annak, akinek semmije sincsen. Ez annak az ismert mesének az értelme a boldog ember ingéről, mikor

kiderül róla, hogy nincsen; nem az ember, hanem az ing. De egyelőre nem akarunk ezen a csapáson tovább haladni. Az egyénre nézve minden, ami rajta kívül van, csak lehetőség és semmi több, az egész élet a lehetőségek kimeríthetetlen komplexuma. Az emberek ezt olyan jól tudják, hogy ennek a tudásuknak a rovására babonások. Miután minden lehetséges, a tizenhárom szám csakugyan lehet szerencsétlen. Minden áldott nap a legváratlanabb dolgok történnek, miért nem történhetnének velem is váratlan dolgok. A remény, mely az emberi életnek és legkivált az emberi boldogságnak nagyon jelentős lélektani faktora: nem a törvényszerű lehetőségekből táplálkozik és születik újjá, hanem hogy úgy mondjam: a lehetetlen lehetőségekből. Várni a törvényszerűséget, lesni a valószínűséget, akármennyire feszült várakozás is ez, aligha mondható reménységnek. A remény az igazi csoda-várás. Az remél csak, aki a lehetetlent várja. Nem hiába szakadt a reménység egy tőről a rémülettel. Remélni és rémülni pszichikailag is sokkal közelebb állanak egymáshoz, semmint hinné az ember. A remény a léleknek olyan lendülete, mely csak úgy fogható fel igazán, mint a rémület legteljesebb reakciója, egy erős tagadás ugyanolyan erős igenlése. Ezt a lélektani igazságot az az elcsépelt és megvetett közmondás fejezi ki legjobban, amely azt mondja, hogy ahol legnagyobb a veszély, ott legközelebb a segély. A dolog nagyon egyszerű. A legnagyobb rémületben van szükségünk a legerősebb reményre. A reménynek ez a logikai igazolása. Nem igaz tehát, hogy a remény lapos és sekély érzés; csakis akkor ilyen, ha nem a lehetetlenséget várja. Mihelyt a csodát várja, a léleknek egy nagy szenzációja, a legpozitívabb valósága: a boldogság zászlájának lobogtatása az élet legkétségbeejtőbb pontján.

A reménység az ember legbensőbb hangja, mikor a sors az ajtón kopogtat. A legerősebb „igen” szó, mikor a sors „nem”-et mond. Az önmagunkba térésnek legaktívabb, legvehemensőbb formája ez, amikor az akarat többé nem egy objektumra irányul, hanem csakis önönmagát akarja. Szóval itt a szubjektum és az objektum is maga az akarat, s a remény az én feszítőereje, rugalmassága és teherhordó képessége. Nem ábránd, nem nappali álom, mert nem is azon csüng, ami nem teljesült be, s aminek be kellene teljesülnie, hanem csakis annak igenlése, hogy az élet szava sohasem végleges, az élet befejezése nem végérvényes, az autonóm akarat hozzájárulása nélkül.

És vannak emberi lelkek, amelyeknek legtisztább zenéje csak távoli visszhang; amelyek a legnagyobb megfeszülésre csak az ellenállásban képesek; életek, amelyek csak a sors dobantásaira rezonálnak; ember-virágok, amelyek csak életszakadékok szélén nyílnak; fényességek, amelyek csak egy sötét háttér mélyéből kelnek ki, mint az éjszakai égbolt csillagai. Ezeknek a reménysége nem átmeneti állapot, hanem állandó életföltétel; csodáik csakis addig virúlnak, amíg a csodára várnak. Dantek és Petrarca,

akiknek diadalai kinőnek a lemondásból, s akik nem lépik át a küszöböt, melyen túl vannak az élet teljesülései.

Másrészt azonban a legtöbb emberre nézve, éppen a váratlanságban veszedelmek rejlenek, a lehetőségek idézik elő a bizonytalanságot: s az embereknek a boldogság után való vágyakozásuk éppen ezen a ponton nagyon érzékelhető alakban jelentkezik. Az emberek az élet rendezetlenségéből és rejtelmességéből ki akarnak törni a szabadságra. Ez a szó és fogalom pedig sohasem árulta el annyira igazi kilétét és származását, mintha ennek a törekvésnek a fényében vizsgáljuk. A *szabadság* rokon a szabással és a szabálylyal, nem anarkia és nem szolgaság, hanem a legjobb lehetőségek biztosítása, tehát a saját jószántomból való magammegkötése. Ilyen értelemben mondhatom, hogy a monogámia a nagy szerelmi szabadság. Ami előtte van, épen olyan anarkia egyfelől és szolgaság másfelől, mint amit utána szeretnének megcsinálni. A monogámia praktikus tökéletlensége bizonyos időkben és helyeken csak annyit bizonyít, hogy a legtöbb ember anarkistának vagy rabszolgának született és nem tud a szabad emberek sorába emelkedni.

Az ember az élettel szemben a bizonytalanságától szeretne megszabadulni — tehát szabadságára tör. Horgonyt szeretne vetni az életben, vagy ahogy szokták mondani, meg szeretné állítani az időt. A boldogság pillanatai ezek, amelyeket az ember meg szeretne rögzíteni. Szigetté akarná szélesíteni a pillanatot és kikötni rajta. Nem véletlen dolga, hogy az utopiáknak, a boldogságról való álmoknak a színhelye igen gyakran egy sziget, a Senki szigete, a rózsák szigete, a régi és az új Atlantis, s Prospero szigete Shakespeare Vihar-jában. Ez az igazi kikötés, az igazi biztonság, az igazi izoláltság, az igazi határoltág. Ámde az életben ezek a kikötések és partraszállások olyan furcsán végződnek, hogy csakis a tündérmesék adhatnak erről igazi fogalmat. Alig, hogy célhoz értünk, maga a cél lassankint össze kezd zsugorodni előttünk és végül eltűnik a semmibe. A sziget elsüllyed. Ha a mese jelképes beszédét lefordítjuk a pszichológia nyelvére: minden elért céllal, minden elnyert boldogsággal, minden kivívott sikerrel az történik, hogy a megszokás leszállítja, elértékteleníti és végül semmivé teszi előttünk. Az el nem ért cél: veszteség; az elért cél: kiábrándulás. A mesében, mely az életnek művészi transzpozíciója: a boldogság végérvényes és végérvényesen megszerezhető, de azért a mese is a célpon-
ton végződik s egyetlen mondattal intézi el mindazt, ami a célhoz érkezés után történik.

III.

A sztoikus felfogás az életben való elhelyezkedésnek igazi gesztusát az egyenes megállásban látja. Az epikuri filozófiában még van mozgás: a látó ész vezeti a vak vágyat. A sztoikus elhelyezkedés a szobrok mozdú-

latlanságát keresi. Állj egyenesen — ez *Marcus Aurelius* tanácsa, s nem az, hogy járj egyenesen. Mire való a járás, amikor nincsenek utak és célok egyetlen utat kivéve, a nagy exodust az életből, amikor az ember a külső területről mindent bevon a belső területre s végül semmit sem akar többé kibocsájtani magából s így megszünteti a folytonos ki- és beáramlást. *Seneca* is megmarad ebben a gesztusban, amikor a sors iránt való közömbösségről beszél, s ez a mozdulatlanság szinte drámailag érdekes *Epiktetes*-nek abban a meghatározásában, hogy a bölcs ember az élettel szemben úgy viselkedik, mint vendég a lakomán. Meg kell várnia, míg a tálat elébe teszik s aztán illedelmesen vegyen belőle. Az élet asztalánál az istenek vendége az ember, s ha nem vesz a tálból, fölkerül a vendégsorból és osztályosává lesz az isteneknek.

Még az az arckép is szoborszerű, melyet *Marcus Aurelius* az édes apjáról festett: Azt írja róla, hogy érzéketlen volt a hiúság iránt, mindenkivel érdeme szerint bánt — persze nem *Hamlet* értelmében — s amit alapos megfontolás után elhatározott, amellett szilárdan ki is tartott. Mindig józan volt és szilárd, nem kereste sem az istenek, sem az emberek kegyét, nem hanyagolta el a testét, de nem is volt hiú rája. Nem érte be soha azzal, ami először jutott eszébe s nem irigykedett senkire. Mindenben mértéket tartott és nem voltak titkai.

Az egész festést mindennél jobban jellemzi a sok negatívum, a sok tagadás, a sok „nem“ szócska. Pontosan összevág ezzel a sztoikusoknak sok tiltó parancsa. Ne igyál falernumit, hiszen csak préselt szőlőnedv; ne egyél halat, hiszen csak egy állat hullája; ne járj biborban, hiszen csak gyapjú, amelyet egy csiga vérébe áztattak. Ne légy indulatos, ne bánd meg, hogy adtál, ne újjongj az emberekkel és ne jajgass az emberekkel, mert az embereket csak túrni vagy tanítani lehet. Sőt *Epiktetes* szemében a test maga is csak negatívum, — mert hiszen csak holttestem, melyet a lélek hordoz s ugyanő kívánja, hogy ha megcsókolom a gyermekemet, arra gondoljak, hogy holnap már halva lesz.

A sztoikus elhelyezkedés az életben mindenekelőtt a vágyak és szenvedélyek teljes leszerelése az ész és a belátás segítségével: racionalista aszkezis, amelynek tökéletességi fokai vannak, vagy, amint *Seneca* őszintén beismeri, a bölcs sem élhet mindig olyan bölcsen, mint amilyen bölcsen gondolkodik, ami nem éppen tökéletes igazolása *Szokrates*nek, akit pedig *Seneca* igazolni szeretett volna.

A sztoikus gondolkodás az alkony nagy kulturája egy nagy kultúra alkonyán. A nap már csak piroslik, de nem perzsel. Pán könnyűlábú gyermekei nem járnak többé a verőfényes magaslatokon s a nyugtalan nimfák nem szövök-fonják többé gyöngye újjaikkal a fák lombozatát és a virágok szirmait. Az alkony halvány derűje ez, amelybe egyre fenyegetőbben nyúlnak bele a hosszú árnyékok. Nem széljárás, hanem szélcsönd. Fásult

és félénk emberek magukbatérése, akik a halál fekete árnyékát látják az életen. *Walter Pater* azt írja, hogy *Marcus Aurelius* gondolataihoz csak úgy szabad közeledni, mint egy halottas házhoz, kimért és zajtalan léptekkel.

Az életnek az a kiméletlen leálczázása, amely a sztoikusoknak talán egyetlen érzéki gyönyörűségük, s amelyet néha nagyon különösen okolnak meg (*Marcus Aurelius* például azt mondja, hogy az érzéki gyönyörűséget már az is gyanússá teszi, hogy haramiáknak, apagyilkosoknak, zsarnokoknak, kicsapongóknak ugyanolyan részük lehet benne) nyomában jár minden hedonisztikus életfelfogásnak, vagyis minden filozofiának, mely a boldogság problémáját azon az alapon iparkodik megoldani, hogy csak a jelen pillanatnak van realitása, a jövő pillanat már kétséges és bizonytalan, ezért nem szabad a jelent áldozatul vetni a jövőnek s elszalasztani a gyönyört, mely soha nem tér vissza. Minthogy az életnek legvalódibb realitása — és ennek éppen az elmúlás a bizonyítéka — a tűnő perc, az illanó gyönyör, a röpké szenzacio; ezekben kell kiélnünk magunkat. Hiába feszítjük az okoskodás hálóját a csillámló élet fölé, az örömök, mint a madarak elröppennek s szárnyzuhogásukban csak az idő tovasuhanását halljuk. De ha szerelmesen átkaroljuk a pillanatot, az öröm madarai a tenyerünkre szállnak, érezzük a szívük dobbanását, a vérük melegét, a tollaik selymét, és ennyi éppen elegendő, annyival is inkább, mert többre úgyis hiába vágyakoznánk. Hadd lejtessenek át lelkünkön a szárnyas pillanatok, mi pedig ne bölcsekedjünk, hanem érezzünk. Nem úgy tűnik-e föl ez a filozofia, mintha a pillanatokban látná azt a narkotikumot, melylyel az ember az elveszett aranykort valahogy visszanyerheti? A szofista *Protagorasz*, aki a pillanatot és nem az örökkévalóságot vallotta végső realitásnak, így válik a kyrenaeusoknál annak az eszteta-boldogságnak az inspiratorává, amely a 19-ik század egész irodalmában kísért s *Wilde* Oszkárban egy időre társadalmi divattá lett.

Ámde mikor a pillanat így öncéllá válik s a boldog pillanat életcéllá, széthúll az egész élet, s a lelki szenzacióm többé nem az öröm születéséhez vagy újjászületéséhez tapad, hanem az elomlásához vagy az eltűnéséhez. A mámor így tulajdonképpen nem az, aminek lennie kell: az életkedv kicsordulása a teli kehelyből, hanem a fájdalom elkábítása, s a félig álom, félig ébrenlét között való támoltygás. A hedonizmus alapján véve magát az életet nyitott sírnak látja, amelybe egymásután szédülnek bele a pillanatok. A gyönyöröknek a haláltánca ez a filozofia s még *Horatius* költészetében is az úgynevezett boldog pillanatok sötétszínű rózsák, amelyek egy bánatos ember lépteit alatt hervadnak el.

A sztoikus folyton egyenesen áll, a hedonista folyton szédül. Amott az apathikus nyugalom, emitt a mámoros nyugtalanság. Közül áll az epikureus bölcs, aki a hedonizmus szédüléseit akarta meggyógyítani az

okosság ellenszerével, anélkül, hogy az apathiáig kellene zsibbasztani az embert. A halál képe itt még nem olyan sötét, mint lesz később a sztoikusoknál. Van benne valami szelíd, valami megnyugtató; itt megvan a gyöngéden lefelé fordított fáklya, a mákvirágból font koszorú a síma homlok körül. Epikur meg akarja győzni az embereket arról, hogy a halál nem rémes, nem ijesztő, mert nem valami pozitív valóság, hanem ellenkezőleg minden érzés távolléte. Ne féljünk attól, ami nincs. Minthogy pedig a halál az, ami nincs, az emberek ellenben mégis úgy rettegnek tőle, mintha volna: világos, hogy itt csak *egy* valóságról lehet szó, és ez a halálfélelem. A halálfélelem azonban alaptalan valóság, mert arra kellene gondolnunk, hogy amikor mi vagyunk, a halál még nincs, s amikor a halál eljön, mi már nem vagyunk. Tehát a halál sem az előre, sem a holtra nézve nem jelent semmit; mert ahol még él az ember, ott nincs halál, a halott ember pedig már nincs az életben.

Hedonizmus, epikureizmus és stoicizmus végre egy többé-kevésbé mérsékelt pesszimizmusba sarkallanak. A gyönyörűség filozofiája szükségképpen válik a kétségbeesés filozofiájává. Az örömet hajszó emberből lesz legkönnyebben az örömből kitagadott ember. Mi egyéb az öngyilkosság, mint az életből kitagadott ember bosszúja az életen? A legszomorúbb emberek azok, akik mindig örülni akarnak. Ezek az iskolák elindultak keresni a boldogságot és végre azzal az igazsággal tértek vissza, hogy a boldog ember az, aki leszámolt a boldogsággal, amennyiben belátta a lehetetlenségét, ami majdnem olyan negativum, mint a Schopenhaueré.

Mindahárom felfogásnak van egy közös tévedése, amely minden eredménytelenséget megmagyaráz. Sőt azt lehetne mondani, hogy éppen az az eredményük, amelyre a legbüszkébbek voltak, legjobban leplezi le filozofiai expedícióik eredménytelenségét.

A nagy eredmény ugyanis abban állna, hogy a boldog élet nem annyira az elérhető örömök kvantumában és kvalitásában fejeződik ki, mint inkább a fájdalmak és szenvedések minél teljesebb kiküszöbölésében. Még Arisztotelész is azt tartotta, hogy a bölcs ember nem annyira a gyönyört keresi, mint inkább a fájdalmat kerüli. S itt van a kulcsa e filozófiai felfogások sikertelenségének. Azért érkeztek el a pesszimizmushoz olyan biztosan, mert tulajdonképpen — anélkül, hogy maguk tudták volna — a pesszimizmustól indultak el. Kiinduló pontjuk az volt, hogy a fájdalom és szenvedés a boldogság ellensége, az élet átka, az ember kára s az okoskodásaik végén az derül ki, hogy nem a fájdalom és szenvedés boldogságellenes principium, hanem csakis a felfogás, mely szerint a fájdalom és szenvedés útjában állanak a boldogságnak. Magától értetődik, hogy amikor az életnek ilyen súlyos faktorait ki akarom küszöbölni az életből, mint élet-ellenes erőket, ezzel a félelemmel — és ez a modern materialisták és evolucionisták félelme is — eljátszottam a lehetőségét annak, hogy a

szenvedésnek és fájdalomnak fölébe nőhessek. A boldogságnak az a programja, mely a fájdalmat és szenvedést kihelyezi, — a félelem révén a szabadságától is megfosztja az embert. Bernard *Shaw* mondotta Wilde Oszkárrol, hogy nem volt tehetsége a szenvedéshez; ugyanilyen joggal mondhatta volna róla azt is, hogy nem volt tehetsége a boldogsághoz. Az életben való tökéletes elhelyezkedésnek megoldása csak egy olynémű szintheris lehet, mely a szenvedést és a fájdalmat, mint az örömmel és a gyönyörrel egyenrangú faktort tökéletesen összeolvasztja s belőlük alakítja ki az egyéni életet.

A kereszténységet gyakran illették és illetik ma is azzal a váddal, hogy detronizálta a gyönyört s glorifikálta a szenvedést, és így az élettagadás alapjára állott. Ámde a szigorú igazság az, hogy a kereszténység, amely egy pozitívumból, Krisztusból indult ki, amint az Evangelium tömördek helye igazolja, nem azt hirdette, hogy az öröm életellenes, hanem arra helyezte a hangsúlyt, hogy a fájdalom és szenvedés nem életellenes. Az antik világ összeroppanása után nem az örömet kellett védelmezni, hanem a szenvedést kellett igazolni. Igazolni, mert csak így lehetett legyőzni. A megfeszített Isten a szenvedést, mely mint fenyegető rém kísértett az antik világban, diadalmas életprincipiummá emelte. Eddigél az örvendező ember sem lehetett boldog, ezután a szenvedő ember is lehet boldog. A szenvedés csak addig volt boldogságellenes, amíg félték tőle. A romantikus *Novalis* azt mondta, hogy gyönyör a szenvedés, ha szeretjük. A keresztény tradíció Máriát hol a fájdalmas Anyának, hol a Boldogságos Szűznek nevezi s ebben az ellentétben nincs ellenmondás. A mártírok mosolya, a szentek glóriája a boldogsággá szublimálódott életküzdelem. Az ember fájdalommal szüli a boldogságát, mint anya a gyermekét, s nem áll rálépni a túskebokorra, melyről a sztoikus bölcs azt mondotta, hogy ki kell kerülni.

A keresztény azért nem fél a szenvedéstől, mert fél az Istentől, s azért nem fél a haláltól, mert az életet sem a véges voltaért szerette. A pillanat értéke ugyanis teljesen át van teremtvé. A pillanatok nem egymásután lepergő gyöngyök, lehulló rózsák, külön valóságok, hanem csak óramutatói az örökkévalóságnak. Valamint egy gyűszűnyi borban megvan az egész hordó bor zamatja, minden pillanat kelyhéből az örökkévalóság itala gyöngyözik az ember felé.

IV.

Az ember hontalansága az életben megszűnik abban a pillanatban, amikor erősen kezdi érezni, hogy két hazája van. Ezen az alapon elhelyezkedhetik akár egy csigahéjban, akár egy márványpalotában, de a márványpalotában is csak ezen az alapon.

A boldogság ebben az értelemben úgy tűnik fel, mint az út és a cél szintezése, vagy mondhatnók azt is, két hon egysége. A gesztus itt az örök mozgás, a megállás csak pihenés. Az út és a cél szintezése pedig annyit jelent, hogy a cél itt az életben ugyan soha el nem érhető, mert hiszen a végtelenbe van helyezve, de azért az útnak minden egyes pontján jelenvaló. A boldogság maga nem cél, hanem állandó lendület, mondhatnók állandó lelki egészség.

Az út fogalma, melyet az Írásból veszünk, eleven erővel mutat rá az élet nagy úttalanságára. A valóságos élet zavaros útvesztő s az út, melyet az akarat hasít beléje, éppen irracionális voltánál fogva az igazi, a realis út: az eligazodás. Életútnak nevezzük, pedig az életnek csak úttalanságai vannak, igazságnak nevezzük, mert valóságnak nem mondhatjuk, s életnek nevezzük, mert elhelyezkedésünk az életben.

Az út egyszermind az odaadás. Legalább is ez a lélektani értelme. Az odaadás majdnem szinonimája a boldogságnak s ezen a szinonimán keresztül érthető meg, hogy maga a boldogság különböző fokozatokon keresztül hogyan válik mind nagyobb és nagyobb értékke, vagyis hogyan válik lassankint erkölcsi valósággá, holott — mint már említettem — van olyan boldogság, vagy a boldogságnak olyan stádiuma, mely nem ethikai érték.

Odaadás nélkül nincsen boldogság, s itt az objektum értéke az ethikai mérték, de az odaadás teljessége a megkívántató föltétel. S most újból elővehetjük a szerelmi boldogság, vagy mondjuk a szerelmi odaadás kérdését. A szerelmi boldogság nem erkölcsi érték, egyszerűen azért, mert nem is akar az lenni, ami viszont nem zárja ki azt, hogy egy szerelmi viszony erkölcsi értékeket is produkálhasson. Ámde maga a szerelmi boldogság nem ethikum. Boldogság is csak a teljes odaadás révén lehet. Amadeus *Hoffmann* megsejtette, hogy Don Juan nem tudta, mi a szerelem, mert sohasem volt boldog a szerelmében. Don Juan mindig csak nőket látott, sohasem látta a nőt, neki a nők olyanok voltak, mint a hedonistának a pillanatai, mert sohasem tudta magát odaadni. A szerelem egoizmusa csakis az önfeladás árán válhatik mértéktelenné és határtalanná. A megsemmisülés gyönyöre, a nagy szerelmi pillanatok halálvágya, az egyéni lét e végtelen kiszélesedése és elmélyülése a szerelmi eskü és fogadkozás, mely az elmúlástól való félelmében az örökkévalóságot akarja átkarolni, a fájdalomnak és a gyönyörnek e szintezése: csakis az odaadás teljességéből fakad. Don Juan mindig mást szeret, mert egynek sem adja oda magát; s mert nem tudja magát odaadni, nem is tud igazán szeretni. Nem az a baja, hogy egoista, de hogy nem tudja egoizmusát a végsőig feszíteni. Don Juan a szkeptikus szerelmes, aki alapjában véve nem tud eléggé hinni a szerelemben. A hedonisták mindig is szkeptikusok voltak.

A szerelmi odaadás ethikai jelentőségét a közfelfogás is nagyon

helyesen tudja értékelni, amikor az erkölcsi értékeket idealoknak mondja s az emberi akaratnak az idealokban való feloldódását nevezi teljes súlyú erkölcsi ténynek. Minden ideál út, s mind különböző utak, amelyeknek czélja minden ponton jelenvaló, végső analízisben azonos, minélfogva minden ideal a boldogság és az erkölcs közös biztosítékának látszik. Mintha itt a boldogság csakugyan erkölcs volna és az erkölcs boldogság, s mintha a nagy szenteknek a példája is ezt igazolná. Assisii Szent Ferencz csakugyan éppen olyan boldog volt, mint erényes. Ámde, míg egyfelől erénynek és boldogságnak ez a tökéletes egybeáramlása csakis egy Szokratesz vagy egy tökéletes szent esetében lehetséges, tehát amikor nem csupán teljes odaadás van jelen, hanem nincs is egyéb, mint odaadás, mert többé nem specialis idealokról van szó, magáról az idealról és magáról a teljes odaadásról: másfelől a különböző idealok, mint igazi életutak, éppen mert az emberi akarat vonalai, sohasem biztosak a konfliktusoktól, vagy amint a szkolasztikusok mondták, a kegyelem és a kísértés között húzódnak tova. Igaz, hogy mennél értékesebb az erkölcsi ideal, mennél szélesebb horizonttal feszül ki az élet fölött, annál nagyobb erkölcsi igazolást nyer minden öröm és minden pillanat. Mennél magasabb rendű a cél — amint Aquinói Tamás mondtotta — annál szorosabb, nyilvánvalóbb a kicsinek és nagyok kapcsolata, de ugyanő mondja, hogy az ember sohasem szabadulhat meg végleg a bocsánandó bűnöktől, ami más szóval annyit jelent, hogy minden örömet, minden vágyat, minden kívánságot nem lehet beleilleszteni abba a rendbe, amelyet az ideal segítségével teremtünk az életben. A bocsánandó bűn a saját eleven erkölcsi rendünknek megszakítása vagy áttörése. Goethe ezt úgy fejezte ki a Faustban, hogy „Es irrt der Mensch so lang er strebt.“

A sztoikus ismerte az erkölcsi idealt, de nem ismerte az odaadást, melyben a teljes intenzitás és teljes expanzivitás egygyé válnak s az egyéniség határai elvesznek. A kereszténység az első pillanattól kezdve a teljes odaadásért harczolt s ezért írhatta Aquinói Tamás, hogy „verum est ergo, quod ex passione agere diminuit et laudem et vituperium; sed cum passione agere potest utrum augere,“ aminek a jelentősége ebben a kérdésben az, hogy erkölcs és boldogság teljes kiegyenlítődéseinek, a paradicsomi állapotnak és a parancsoló tudatnak, új harmoniája csakis abban az esetben jöhet létre, ha teljes érzéki erővel akarjuk a szellemit, ha szenvedélyvel tudunk lobogni az erkölcsért, szóval ha teljesen oda tudjuk adni magunkat. Az odaadás nem élettágadás, hanem a legerősebb életigenlés. Az odaadás objektuma körül megsemmisül az egész élet s megvalósul az az állapot, amelyről azt mondtuk, hogy az ember mindig egy „sziget“-re vágódik. A horatiusi „Beatus ille, qui procul negotiis“ e szerint olyan ember vallomásának tűnik föl, aki mindig távol akart lenni a világ dolgaitól s nem tudta azt, hogy a világ minden dolgaitól csak az lehet távol, aki

nagyon is közel van egyhez. Az odaadás a végtelen távolság és a végtelen közelség együttes érzése.

Amikor Isten kiüzte az első emberpárt a paradicsomból, a nőt azzal büntette, hogy fájdalommal szüljön s a férfit, hogy homlokának verejtékével keresse a kenyeret. De a szülés fájdalma és a munka verejtéke csak azokat a nőket teszi boldogtalanná, akik nem akarnak szülni s azokat a férfiakat, akik nem akarnak dolgozni. Az odaadás révén a nő fájdalma és a férfi verejtéke többé nem a boldogtalanság bizonyítéka, hanem a boldogság biztosítéka, s a paradicsomi állapotot, melynek megbontatlan egysége az ember engedelmességére volt alapítva, fölváltja egy magasabbrendű megbontatlanság, egy új egység, melynek alapja az ember odaadása.

PLOTINOS: A HÁROM ŐSHYPOSTASISRÓL.*

AZ V. ENNEAS ELSŐ ELMÉLKEDÉSE.

Szeretném tudni, mi tehette azt, hogy a lelkek, melyek nem e világból származnak, hanem isteni eredetűek, megfélekeztek apjukról az istenről, és nem ismerik föl sem magukat, sem őt. A romlásnak kezdete számukra a merészség volt, és a létesülésre való törekvés, első átváltozásuk, és az, hogy függetlenek akartak lenni. De mert úgy látszik, függetlenségüknek túlságosan örültek, kihasználva azt a képességüket, hogy saját magukból tudják magukat mozgatni, az ellenkező útra tévedtek és eredetüktől igen messze távolodtak, elfelejtve, hogy ők is onnan vannak, mint ahogy gyermekek, akik korán elkerültek apjuktól és sok ideig idegenben nevedektek, sem magukat, sem apjukat nem ismerik föl többé. Így azáltal, hogy sem magukat, sem az istent nem láthatták többé, hanem gyalázatot hoztak magukra, megfélekezve származásukról azáltal, hogy a világot tisztelték és mindent jobban bámúltak, mint saját magukat, és mindent jobban csodáltak azáltal, hogy ezeken a dolgokon csüngtek és őket szerették — elszakították magukat amennyire csak lehet attól, amit könnyelműen föladtak; így lett a világi dolgok becslése és a saját maguk nem becslése oka annak, hogy a lelkek teljességgel semmit se tudnak magukról. Mert mindig, ha valaki hajhászik valamit és nagyon bámúlja, ép ezzel a hajhászással és bámúlással rosszabbnak vallja magát annál a dolognál. S a lélek azáltal, hogy így magát rosszabbá tette a keletkező és elpusztuló dolgoknál s a legértéktelebbnek s legkönnyebben pusztulónak tekintette magát mindazon dolgok között, amelyeket bámúl, az istennek sem természetét, sem erejét nem tudja többé magába venni. Ezért két bizonyításmódot kell használni az ily állapotban levő emberekkel szemben, ha valaki rá akarja őket bírni, hogy visszaforduljanak az ellenkező irányba, oda, ahonnan jöttek,

* Hypostasis Plotinosnál annyit jelent, mint szubstantia. Különbség kettő között, hogy a hypostasis önállóan létező és megjelenő. Magyarul kb. lényeknek mondhatjuk, de akkor is gondolnunk kell arra, hogy ezek a lények maguk létezők, nem a dolgoknak lényegei.

— a legfölsőhöz, az egyhez és az elsőhöz. Az egyik bizonyításmódot elvégezzük, ha kimutatjuk értéktelenségét mindazoknak a javaknak, melyeket a lélek most tisztel; ezzel a bizonyítással majd más helyen foglalkozunk bővebben. De tehetjük, hogy a lelket megtanítjuk és emlékeztetjük saját eredetére és becsére. Itt ezt a bizonyításmódot választjuk, mert ez magassabbrendű, t. i. ha bebizonyítottuk a lélek értékét, bebizonyítottuk a földi javak értéktelenségét is vele szemben; de meg közelebb is áll ahoz, amiről a lelket meg akarjuk győzni és könnyebben tehetjük meg általa. Azonkívül meg kell gondolnunk, hogy minden gondolkodást maga a lélek végez, és így a legjobb mielőtt akármit is meggondolna, ha saját maga felé fordulva megismeri képességeit, vajon alkalmas-e az isteni dolgok vizsgálására, vajon van-e szeme elég éles meglátni mindazokat a dolgokat és érdemes-e végeznie ezt a vizsgálatot. Mertha egészen idegenek tőle az isteni dolgok, minek akkor a vizsgálat? Ha pedig rokonságban áll velük, akkor helyénvaló a vizsgálat és eredményre vezet.

Először is azt kell meggondolnia minden léleknek, hogy az egyetemes lélek hozta létre mind az élő lényeket, életet lehelve beléjük. Mind az élő lényeket, amelyeket a föld táplál és a tenger, amelyek a levegőben vannak s amelyek az égen, az isteni csillagokat; ő maga ezt a napot, ő maga ezt az egész világrendet, ő maga hozta ilyen rendbe, ő maga hajtja körbe állandó törvényszerűség szerint, — ő, aki egészen más természetű, mint minden amit rendbehoz, mint minden, amit mozgat, mint minden, amit életre kelt, — ő, akinek sokkal értékesebbnek kell lennie mindennél, ami keletkezik és elpusztul, ha elhagyja a lélek, — vagy ha fölruházza az életre, míg ő maga örök életű, mert nem hagyhatja el saját magát soha. De hogy mily módon vezet életet az egyetemességbe vagy az egyes dolgokba is, azt a következőképen érthetjük meg. Próbálja megnézni e nagy egyetemes lelket a másik lélek, nem az egészen eltörpült, hanem amelyik méltóvá vált a szemléletre, eltávolodva a csalódástól és mindattól, ami a többi lelkeket elvarázsolja, nyugalmas állapotban: ne csak testi burka legyen nyugalmas, és az érzékiség hullámai, hanem legyen nyugalmas mindaz, ami körülveszi; nyugalmas a föld, nyugalmas a tenger és a levegő, és maga az egész ég is nyugalomban. És akkor nézze, hogyan ömlik belé a nyugalmas világba és hogyan árad benne a lélek mindenhonnan kívülről: mindenhonnan beömöl és mindenhonnan beragyog és aranyos fényt ad a világnak, mint ahogy a sötét felhőt ragyogóvá teszik a nap megcsillogtató sugarai. Így a lélek is az ég testébe jutván, életet ad neki, halhatatlanságot ad neki és fölkelte őt nyugvásából. A világegyetem pedig azóta örök mozgással mozgattatva a lélektől, amely bölcsen hajtja, boldog élőlény lett és becshez jutott, amidőn beléköltözött a lélek, a lélek előtt holt tömeg lévén, föld és víz, és méginkább az anyag sötétsége, valami nemlétező, olyan, amelyet gyűlölnék az istenek, amint a költő mondja. De még fénye-

sebbnek és ragyogóbbnak kell látnia a lélek lényét és hatalmát annak, aki azt akarja fölélni ésszel, hogyan fogja át akaratával és hogyan hajtja a világegyetemet. Mert avval az egész nagyságával adta oda magát, amekora kiterjedésű, és mégis minden térben, a kicsiben és nagyban egészen benne van az egész lélek, a világ más-más része a lélek más-más részében nyugszik, úgy, hogy a dolgok egyik része egyféle állapotban van, a más része másmilyenben: egyrészének viszonya az ellentétesség, másrészének a függés. De nem így van a lélek; és nem is saját magának részével, szétosztva idézi elő az életet minden egyes lényben, hanem egészben van jelen mindenütt, szülő apjához hasonlóan, egysége szerint és egyetemessége szerint is. Ámbár az ég föl van osztva sok részre és határtalan tarkaságú, mégis egy ennek a léleknek ereje révén, — és ő általa isten ez a világ. A nap is isten, mert lélek van benne, és mind a többi csillagok is, és mi mindnyájan, ha egyáltalában valamik vagyunk, a lélek által vagyunk; hiszen a testek, amelyekben nincsen lélek, hitványabbak, mint a szemét. Gondoljuk meg azonban, hogy annak az oknak, mely az isteneknek istenségüket adja, öregebb istennek kell lennie, mint amilyenek ezek az istenek. Épen így vagyunk a mi lelkünkkel is. Az az ok, ami az isteneknek istenvoltát előidézi, csak náluk öregebb, egyetemesebb isten lehet; és ez az öregebb isten idézi elő a mi lelkünk isteni voltát is. És csakugyan, ha az embert megfigyeljük, lefejtve róla mind a hozzájáruló elemeket, azt találjuk, hogy valami nagyon értékes van benne, az, ami lélek, és hogy értékesebb ez mindennél, ami testi. Minden testnél értékesebb, mert a test föld, vagy még annál is hitványabb anyag, de semmiesetre se lángoló tűz. Mert a test élete égés, és ha tűz lenne, nem lenne benne, ami égjen. Akár vízzel keverheted a testet, akár levegővel, valami tiszteletreméltó akkor se jön ki belőle. Így ha csak arra érdemes törekedni, amiben lélek van, miért adja föl magát az ember idegen dolgokat hajszolva? Ahelyett törekedjék mindennek a lelkét szeretve, szeretni saját magát.

Miután pedig a lélek ily drága, szentelt vagyon, megbízva végre benne, hogy az isten felé visz, segítségével lépdelj föl őhozzá. Összevéve se bolyonghatsz nagyon messze, mert nem hosszú az út közöttetek. Törekedj hát eljutni ahoz, ami isteni lelkednél is istenibb, mert szomszédos a legfőbb lélekkel, amiktől ered, és amely után jön a lélek. A lélek ugyanis önálló, amint mondtunk, mégis a végső értelemnek képe, amint a kimondott szó képe annak a szónak, mely a lélekben van; így a lélek is szava a végső értelemnek. Amellett teljes egészében energia, melyet nem eredeti formájában tesz élővé, amint más a tűz melege és más az, amit a melegítéssel létrehoz. De nem kell azért azt gondolnunk, hogy a lélek egészen kifolyik és eltávozik az öslélektől; — nem, részben megmarad benne és csak részben megy ki belőle. Tekintve pedig, hogy értelmi eredetű, értelmi természetű is, és értelmi tevékenységben nyilvánul meg ereje; de még

tökéletessége is az őslélektől van, mint a fiúnak a szülő-atyjától, ha az nem is nemzette őt oly tökéletesnek, mint amilyen maga. Létezési formája tehát a noustól van, tevékenysége pedig a nous szemlélése, és ép a tevékenysége a nous gondolkodása. Mert, amikor a nous szemléli, kapja tőle és az övé mindaz, amit a nous gondol és létrehoz. Csak ezeket szabad a lélek tevékenységének nevezni, mert ez értelmi és mert hazulról van, míg a rossz tevékenységei máshonnan: amint például a lélek szenvedélyei. A nous tehát mindig istenibbé teszi a lelket azáltal, hogy apja és azáltal, hogy segít neki. Hiszen nincs közöttük semmi, csak természetük különbözősége: az, hogy a lélek a később következő és formát kapó, míg a nous maga a forma. De a nousnak az anyaga is gyönyörű, mert intellektualis és egyszerű. Milyen maga a nous, az már ebből is világos: külön még a legkülönb léleknél is.

Erről azonban meggyőződhetik akárki, ha bámulja ezt az érzékelhető világegyetemet, nagyságát és szépségét és örök mozgásának rendjét, és az isteneket benne, a láthatókat és láthatatlanokat, az isteni lényeket, az állatokat és mind a növényeket; hát még ha előbbre hatol ennek ősképehez és valóbb formájához, és látja, hogy ott minden dolog értelemmel fölfogható és önmaga által örök saját közösségében és életében, és látja mindenekelőtt a legföülálló noust, a semmivel össze nem mérhető sofiát, látja a Kronos idejebeli aranykort, (mert Kronos az istennek és a nousnak a fia). A nous önmagába összefoglal mindent, ami halhatatlan, minden értelmet, minden istent, minden lelket, örök időig ugyanabban az állapotban maradván. Mert ugyan miért igyekezne megváltozni, mikor a legjobb állapotban van, hová akar menni, mikor minden önála van, sőt növekedést se kell keresnie, hiszen tökéletes. Ezért a benne lévő dolgok mind tökéletesek, hogy egészben tökéletes legyen, semmi se lévén benne, ami nem ilyen, semmi se lévén benne, ami nem gondolkodik. De nem azért gondolkodik, hogy valamihez jusson, hanem mert már mindennek a birtokában van. A boldogság az ő számára nem vándorló, hanem az öröklétben bírja, a valódi öröklét pedig ő maga, melyet az idő, amíg valamivel körülveszi a lelket, csak utánoz, majd odahagyva az egyik formát, majd a másik formára vetve magát. Mert ami a lélek körül van, mindig más és más, egyszer egy ember, mondjuk Sokrates, egyszer egy állat, mondjuk ló, egyszer isten tudja mi, de mindig valami egyes esetleges dolog: a nous azonban egyesíti mindazt, és benne állandó minden ugyanazon a helyen és ő egyedül az, ami van, az, ami örökösen van, és az ő számára nincs jövő, mert minden jelen neki, — és nincs számára múlt sem. Mert nem múlik benne el semmi, hanem minden jelen állapotban marad meg benne, változatlanul mindig, hiszen úgy van megelégedve magával, ahogyan van. Minden egyes eleme nous és lényeg (on) s egészben véve is nous és lényeg. Mert a nous azáltal, hogy gondolkodik, van és a létezés,

azáltal, hogy a nous elgondolásából származik, létezővé teszi a noust és gondolkodóvá. De a létezés se oka a gondolkodásnak, se a gondolkodás a létezésnek, hanem közös oka van mindakettőnek; mert egy időben van mindig mindakettő jelen és egyik se hagyja soha el a másikat. Ámbár ketten vannak, mégis egy egység a nous és a létezés, az elgondolásnak alanya és tárgya, mert a nous alanya az elgondolásnak, a létezés a tárgya. A gondolkodás azonban lehetetlen lenne, ha az önmagukkal azonos dolgok mellett nem lennének a tőlük különbözők. És így az elemek, amelyekből mindent le lehet származtatni, az értelem, a létezés, a különbözőség és az azonosság. Ide kell venni még a mozgást meg a nyugvást, a mozgást, mert a gondolkodás mozgás, a nyugvást az azonosság miatt, a különbözőséget meg azért, mert különbözik egymástól az elgondolás alanya és tárgya; s így ha nem tételeznők föl a különbözőséget, eggyé válna szép csöndben minden. De az is szükségszerű, hogy a gondolkodás tárgyai különbözők legyenek egymás között, habár viszont azonosak is, mert van egység bennük, úgy ahogy közös egység van mindenben és a különbözőség csak megkülönböztethetőség. Az elemek így szaporodva létrehozzák a számot és a mennyiséget s épen így egyes dolgok különbözősége létrehozta a minőséget. Mindezekről az elemekből keletkezik a többi dolog.

Egy az egy isten sokféle alakban jelenik meg az emberi léleknek, amely minden egyes alakjával össze van kapcsolva, hogy legyen benne, ha nem akar egészen a végtelenbe veszni. De mikor az emberi lélek végre eljutott a végső istenhez és övele vált egygyé, akkor fölvetődik előtte a kérdés: vajon ki volt az, aki magát az istent létrehozta, az a legvégső, egyszerű és ez előtt a dologi sokaság előtt lévő, aki oka volt magának is, a létezésnek is és aki okozta a dolgok sokaságát, ő, aki a számot létrehozta. A szám tudniillik nem valami először adott, hanem származtatható az egyből, így a másféleséget is vissza lehet vezetni az egységre, a másféleség csak az egy után van és belőle származik. De meg kell azonban gondolnunk, hogy az egynél nagyobb számokat definiálni lehet mind az egyből, az egyet saját maga által nem és hogy amit definiálni lehet, szám: szám az onusia is, szám a lélek is. Mert a tömeg és a nagyság szintén nem őselem, tekintve, hogy a testi dolgok, amelyek az érzékelés anyagai, mind később jöttek létre. A magban sem a mag anyaga az értékes, az a nedv, amely tápláléka, hanem az, ami nem látható benne, ami a növekedő része, mondhatni fogalma és száma. Az tehát, amit a dolgokban számnak nevezünk és másféleségnek, az a dolgok fogalma és értelmi része. De a másféleséget se lehet meghatározni, ha a tulajdonságok hordozójának tekintjük, azaz valami anyagszerűnek. A forma pedig kettőjüknek, az egységnek és a másféleségnek egyesüléséből származik és ez a számok világában keletkező dolgok for-

malis eleme. Ugyanis minden dolog kétféleképpen kaphat formát: egyfélekép, ha az egység a formáló eleme, máskép, ha sajátmaga tevékenysége a formája. Ilyen pl. a látás, amely nem valami másnak segítségével lesz látássá, hanem saját maga tevékenysége által. A gondolkodás is látás, amely a végső egy felé néz.

De hogyan lát a nous és mit és hogyan keletkezett egyáltalában és jött létre a végső egyből, hogy a nous lásson is, ezzel a kérdéssel kell foglalkoznunk. Mert a lélek ugyan belátja annak a szükségességét, hogy ezek a principiumok vannak, de vágyódik megérteni azt is, amiről már a régi bölcsek beszélnek, hogy hogyan kapta ebből az egyből, ha ez az egy tényleg olyan, amilyennek mondjuk, a létezési formáját akármi is, akár a sokság, akár a másféleség, akár a szám és hogy mért nem maradt az a végső egy nyugodtan önmagában, és hogy mért árasztotta ki magából ezt a sokságot, amelyet reá szeretnénk visszavezetni. Erről is kell beszélnünk, de úgy, hogy előbb segítségül hívjuk az istent nem hangos szóval, hanem imára hajló lélekkel közelítve magunkat hozzá, mert imádkozni igazán így lehet, egyedül az egyedülihez. Annak tehát, aki ezt az egységet látni akarja a belsőben, mint egy templomban, önmagában változatlanul állva minden fölött, annak legelőször is a külső világ képeit kell szemlélnie, különösen azt a képet, amely a legelső helyen tűnik föl és a következő módon látható. Mindennek, ami mozog, kell valami céljának lenni, amely felé mozog, mert ha semmi célja nem lenne, nem tudnók megállapítani, hogy mozog. De ha valami közvetlenül ő utánna keletkezik, aminek oka nem ő, az csak úgy képzelhető el, ha a mozgó test mozgása önmagába tér vissza. Természetesen távolról sem gondolunk itt időben való keletkezésre, hiszen beszédünk az öröklétre vonatkozik; csak azért használjuk ebben a fejtegetésben a keletkezés szót, mert ki akarjuk fejezni, hogy mindennek, ami van, oka van és rendje. De eredeti értelemben vett keletkezése nincsen semminek, mert a legelső létezőből az utána következők anélkül jönnek létre, hogy ő megmozdult volna; hiszen ha valamit azáltal hozna létre, hogy mozog, akkor ez nem közvetlenül belőle származna, hanem a mozgásból, nem második lenne a sorban, hanem harmadik. És így, mert ez az ő elem mozdulatlan, mindannak, ami ő utánna, másodiknak keletkezik, az ő akaratától, vagy beleegyezésétől függetlenül kell létrejönnie, egyáltalában anélkül, hogy ő akárhogyan megmozdult volna. Kérdés azonban, hogyan kell elképzelnünk ezeknek a második dolgoknak keletkezését ebből az első változatlanból. Azt hiszem, mint valami kisugárzást belőle, belőle az állandóból, úgy, ahogy a napból sugárzik ki köröskörül a ragyogó fény, míg ő maga sohasem változik. De viszont mind a dolgok, amelyek így létrejönnek, kényszerítve vannak, amíg eredeti állapotukban megmaradnak, energiájukból más, velük összekapcsolt formában létesülő dolgokat tovább

is kisugárzani maguk körül, saját szubstanciájukból, de saját maguk köré. Így sugározza ki a tűz a belőle kiáradó meleget és a hó se tarthatja magában hidegét, de legesleginkább az illatszerek bizonyítanak állításunk mellett. Mert ezekből, amint egyszer megvannak, folytonosan árad ki valami, amiben mind a körülötte lévő dolgok részesülnek, aszerint, hogy milyen közel vannak hozzájuk. Minden, akármilyen fokán van is a tökéletességnek, létre hoz valamit, ami nála kevésbé tökéletes, de az, amit a legtökéletesebb létrehoz, maga is örökéletű és elmúlhatatlan. Mit mondhatunk még vajon a legtökéletesebből? Semmi se származik tőle, csak ami a legtökéletesebb és legnagyobb ő utána; az, ami a második, ami a legtökéletesebb ő utána, az a nous; a nous pedig egyedül őrá néz, a legelsőre és legtökéletesebbre, és egyedül őrá szorúl, míg ő maga a legtökéletesebb nem szorúl semmire. És természetes is, hogy ami belőle a nousnál tökéletesebből származik, az csak a nous lehet és hogy mivel mindjárt az első után jön, tökéletesebb a nous mindazon dolgoknál, amelyek ő utána következnek. Így az emberi lélek gondolata a nousnak és valamilyen tevékenysége, amint a nous gondolata és tevékenysége a legtökéletesebbnek. S így természetes, hogy az emberi lélek homályos és határozatlan lévén, csak a nous gondolata, képe csak a nousnak, melynek révén a nous-t kell tekinteni és őt kell látni épen úgy, ahogy a nous révén azt a legtökéletesebbet, amelynek útján létrejött. De nem láthatja egyik sem elkülönítve magát a másiktól; se a legtökéletesebbtől a nous, se az emberi lélek a nous-tól; hanem egyik következik a másik után és nincs közöttük semmi köz. Mert amellett, hogy egyik a másiktól származik, a létrehozott még vissza is vágyik létrehozójába, csüngvén rajta szeretettel, különösen ha egyedül vannak létrehozó és létrehozott. Mivel a legtökéletesebb hozza létre a nous-t, a nous az emberi lelket, szükségképen összefüggenek egymással és nincs is köztük csak helyzeti különbség, mert egyik a másik után következik.

Ezt az állításunkat, hogy a nous a legtökéletesebbnek a képmása, kell még bővebben megmagyaráznunk. Először is, ámbár a létrehozott dolog megőrzi sok tulajdonságát létrehozójának és sajátosságai azonosak amazéival, mégse mondhatjuk, hogy azonos vele, hanem azt kell mondanunk, hogy képmása neki, mint pl. a fény a napnak, amely kisugározza. A legtökéletesebb tehát nem hozhatja létre másképp a nous-t, mint úgy, hogy saját maga felé fordul és saját magát nézi és ez a nézése a nous. Ő tudnilik nem függhet össze semmi mással csak saját magával, mert ami összefügg mással, az az érzékelés meg a nous. Kettőjük között is van különbség. Az érzékelés összefügg a dolgokkal, de úgy, hogy nem fogja őket magába, hanem olyan, mint egy egyenes vonal; a nous azonban magába foglalja a dolgokat és ezért kör, amely egységes és zárt és amelyet nem is lehet részekre bontani, mint a körvonalokat általában, annyira összefüggő önmagában és ez az összefüggése

teszi lehetővé a dolgokat. De viszont szemléli is a dolgokat, melyeket lehetővé tesz, különben nem lenne nous, sőt mindjárt egyénekre különülve lát mindent, csak azáltal, hogy lehetővé teszi. Szemlélheti a dolgokat, mert már azonnal, saját maga által megvan a tudata arról a tevékenységről, mellyel létezővé teszi a létezőket. És egyénekre különülve láthatja a dolgokat, mert önműködően definiálja a benne létezőket annál a képességnél fogva, melyet a legtökéletesebbtől kap és mert az ő lénye része csupán a legtökéletesebbnek és belőle származik, és ő általa válik erőssé, és teljessé csak a legtökéletesebb által lesz és ő belőle. Látja, azonkívül hogy ő, a részekre bontható, minden életet és gondolkozást abból a részekre nem bonthatóból nyert és hogy abból, a legtökéletesebből származnak a világ dolgai, amelyekre tagolódott, de amelyek közül egyik sem ő maga. Azért van minden ő belőle, mert őt nem köti semmiféle forma, épen azért nem ő, hanem csupán a végső ősegy, aki mindenné lett a létezők között. Ezért a legtökéletesebb egyik sem a nousban létezők közül, hanem ő belőle lett minden a létezők között; belőle van minden dolog lényege. Minden egyes dolognak megvannak a határai és a formája; de magát a létezőt se szabad határtalannak tekinteni, hanem határokkal kell ellátni és határozott helyel, mert a határozott hely a dolgok értelmi részének a definitioja és formája, amikkel egyszersmint a létrejövési formához jut. Azért kell azt állítanunk, hogy az ilyen sajátosságú nous, amely méltó arra, hogy a legtisztább nousnak neveztessék, nem származhatik másból, csak ebből a legelső őselemből és hogy amikor ő létrejött, vele együtt létrejöttek mind a dolgok, az ideák egész szépsége meg az értelemmel fölfogható istenek mind és hogy egész lett így a világ és hézag nélküli a dolgokkal, melyeket létrehozott, és hogy miután létrehozta, mintegy ismét elnyelve együtt tartja önmagában az egészet, nem engedvén széthullani az anyagba és növeltetni Rea által. Így mondják el ezt a miszteriumok is, meg az istenekre vonatkozó mondák, hogy volt egy isten Zeus előtt, Kronos, a legbölcsebb, aki mindazt, amit létrehozott, ismét elnyelte és önmagában tartotta, és így tele volt és hézagatlan volt és jóllakott volt, mint nous; azt mondják, hogy ezután, mikor már tele volt, hozta világra Zeust. Azaz a lelket hozta létre a nous, amikor tökéletes, hogy ily tökéletesen létre hozzon valamit, nehogy ekkora lehetőség terméketlen maradjon. De itt sem lehetett külön a létrehozott annál, ami létrehozta, hanem silányabb, csak hogy mivel mása annak, határtalan ugyanazon módon egy bizonyos fokig, csupán azáltal határolt, ami létrehozta és formázott is általa. A nousnak szüleménye a gondolat, melynek létezési formája az elgondoltság. Ez az, ami a nous körül kiárad, ez a nousnak a fénye, a nousnak a nyoma, amely a nousból származott, ez az, ami egyik irányban a noussal van összekapcsolva, és tele van vele és élvezve előnyeit, és része néki és gondolkodásra képes, a másik irányban pedig a dolgokkal érintkezik, ame-

lyek őutána vannak amelyeket ő maga hoz létre, s amelyek szükségképpen silányabbak nála. Ennyit mondhatunk az isteni dolgokról; a többiekről majd másutt.

Különben hasonló az alapja Platon hármasságának, mellyel fölöszt mindent, ami a mindenségben a legfőbb jó körül van. Mert először különválasztja az elsőket, azután másodszor a másodikakat, és harmadszor a harmadikakat. Azt mondja ugyanis, hogy a végoknak is van még szülőapja; végoknak pedig a nous nevezi, mert az ő számára a nous a világnak megalkotója; és azt mondja, hogy ez a nous alkotta meg az emberi lelket a mindent létrehozó nagy vegyítő edényben. Így azután azt állítja, hogy a legvégső ok, ami a nousnak is az apja, a jó, az, ami fölötte áll a nousnak és fölötte áll a léleknek. Gyakran nevezi azonkívül a létezőt és a nous ideának. Platon tehát tudta, hogy a nous a végső jóból, a lélek pedig a nousból származik. Így tehát ez a fejtegetésünk se új, se most hirtelenül létrejött, hanem már régen kimondott, ha nem is ilyen határozottan. És amit itt most mondottunk, inkább csak magyarázata a régi gondolatnak, amely a legmegbízhatóbb tanúságok és magának Platonnak szavai szerint is igen öreg. Parmenides érintette legelőször azáltal, hogy egységre akarta visszavezetni a létezőket és a nous, és hogy létezőknek nem az érzékelés tárgyait tekintette, azt mondván, hogy a létezés a gondolkodással azonos. Azonkívül mozdulatlanak mondotta a gondolkodás világát, kizárván belőle minden testi mozgást, hogy önmagával mindig azonos maradjon, csak egy tevékenységet ismerve el róla: a gondolkodást; s így egy gömbnek tömegéhez hasonlította, mivel benne minden összeér és minden zárt, és mivel a gondolkodás nem rajta kívül van, hanem beléésik. Egységesnek nevezte írásaiban, mert az volt a meggyőződése, hogy az egység összefoglalója a sokságnak. Különben Platon dialogusában Parmenides a legpontosabban elválasztja egymástól először is az abszolút egységet, másodszor a sokságot magába záró egységet, harmadszor az egységet, melylyel szemben áll a sokság. És így az ő véleménye egybehangzó a mi véleményünkkel a három különböző természetű elemről.

Anaxagoras is, azáltal, hogy tisztának mondja a nous és mindentől érintetlennek, föltételez egyszerű őselemet és az egységet, mint különálló valamit; természetesen régisége miatt nem várhatjuk tőle gondolatának világos kifejtését. Herakleitos is tudta, hogy az egy állandó és értelemmel fölfogható, míg a testi dolgok szüntelenül keletkezésben vannak és változóban. Empedokles szerint a viszály választja szét az elemeket, a barátság köti össze; s a viszály is, a barátság is valami testetlen, míg az elemek anyagszerűek. Később azután Aristoteles is különállónak mondja az őselemet és az értelem számára valónak; de azt állítja, hogy az őselem önmagát gondolja el és ezzel az állítással megint a nem elsővé teszi, mert az, amit elgondol, az a második. Azonkívül is sok más értelmi elemet tesz föl, még

pedig annyit, ahány szféra van a világmindenségben, hogy minden szférát egy intelligibile mozgathasson. Így ő egészen másképp beszél az értelmileg fölfogható világról, mint Platon, és elméletét azzal magyarázza, hogy így kell lennie, mivel más okkal megmagyarázni nem tudja. De ha logikus okokkal tudná is megokolni elméletét, akkor is természetesebbnek tartaná akárki és világosabbnak, ha — mivel minden szféra egy rend felé együttműködik, — az egységre gondolna és az őselemre. Azt is kérdezhetné valaki, hogy a sok intelligibile mind egytől származik-e, amely legelőször volt, vagy sok kezdet van-e az intelligibilek között? Mert ha egyből keletkeztek, akkor esetük teljesen hasonló a szférákéhoz az érzéki világban: egyik a másikat veszi körül és a legkülső körülveszi mind. Így veszi körül az az első is a többit, és az egész világrend értelemmel fölfogható. S amint az érzékelhető világban a szférák nem üresek, hanem tele van csillagokkal az első, és a többiekben is vannak csillagok, úgy az értelemmel fölfogható világban is, az, ami az egészet mozgásba hozza, mindent magában tart, sőt igazabb az, amit ő tart magában; viszont, ha minden intelligibile őselem lenne, korlátlan lenne teljesen az őselemek száma, meg a véletlentől függne. De akkor miért tartoznak össze és honnan van az az összehangoltságuk, melyet a világmindenség harmoniájának nevezünk? És miért vannak ugyanannyian az értelemmel fölfogható dolgok, mint az érzékekkel fölfoghatók, melyek mozognak a világegyetemben; meg hogyan lehetnek sokan ezek a testnélküliek, mikor nincs az anyag, ami elválassza őket? Ezek miatt a problémák miatt foglalkoztak az intelligibilekkel különösen Pythagorásnak és az utána következőknek tanítványai; azonkívül Pherekides tanítványai ugyanilyen természetű kérdésekkel. Egy részük értekezésekben dolgozta ki mondanivalóját, másrészük nem írásban, hanem íratlan beszélgetésekben bizonyította be állításait. Vagy voltak, akik egyáltalában nem foglalkoztak vele.

Megállapítottuk tehát, hogy mind a létezők fölött van az egy, amint azt a bizonyításunk igazolni akarta, ha egyáltalában lehet ilyen állításoknál bizonyításról beszélni. Ezt az ősegyet követi a nous és a harmadik: a lélek, ami belőle származik, amint azt már elmondottuk. Ha pedig az elemeknek ez a hármas fokozata van meg a természetben, föl kell tennünk, hogy így van nálunk, az embereknél is. Nem úgy értem, hogy a testiségben, mert ezek az elemek egészen különállnak és kívül vannak a testiségen, kívül úgy, amint a világnak a három eleme is kívül van a világrenden; hanem mintegy a „belső embert alkotják,” amint Platon mondja. A mi lelkünk is valami isteni és olyan természetű, mint az egyetemes őslélek; de a legtokéletesebb az a lélek, amelyik meg van áldva a noussal. A nous pedig részben gondolkodó, részben képes a gondolkodásra. A léleknek így ez a gondolkodó része, gondolkodásához nem szorúl semmiféle testi szervre, hanem segíti ehhez saját magának tevékeny-

sége, amely mindentől tiszta, hogy gondolkozása is egészen tiszta legyen; aki úgy képzel el a noussal megáldott lelket külön a testtől és nem érintkezve vele, hanem a legfőbb intelligibelek között, az téved legkevésbé. Nem is szabad keresnünk a helyet, ahol elhelyezve van a lélek, hanem kívül kell képzelnünk minden helyen; mert csak így magánvaló dolog, így kívül lévő mindenben, így anyagtalan, ha csak egyedül van, nem lévén benne semmi testi természetű. Azért mondja Platon, hogy az isten a világ-mindenséget kívülről vette körül a lélekkel, mert ezzel azt akarja bizonyítani, hogy a lélek nem kerül soha kapcsolatba a testiséggel, hanem mindig csak az értelemmel fölfoghatók között marad. A mi lelkünkéről pedig azt mondja, hogy fejét az égbe rejtí. És az ő nagy tanítása, hogy válaszszuk el a lelket és a testet, az se a helyi egymásmellettségre vonatkozik, mert hiszen azt már elrendezte a természet és elválasztotta őket egymástól; hanem arra, hogy ne vágyakozzék a lélek a test után, ne engedjen a test gondolatainak és ne legyen idegen saját magához a feléje való közeledésben; hanem inkább törekedjék arra, hogy a lélek leghátralévőbb elemeit is fölfelé vezesse és föl vigye magával, föl a fölsőig, azt a lelket is, amely korlátozva van itt lenni a földi életben, hogy alkotó és formáló eleme legyen a testiségnek és hogy egész tevékenysége a testi funkciókban merüljön ki.

Tekintve pedig, hogy a lélek gondolkodásának a tárgya az igazság és a szépség, és tekintve, hogy vizsgálódásaiban mindig azt kérdi, szép-e valami, vagy igazságos, az igazságnak és a szépségnek valami állandónak és tényleg létezőnek kell lennie, hogy okai lehessenek a lélekben a gondolkodásnak, amely feléjük irányul, mert csak így gondolhat rájuk a lélek. Ha pedig csak néha gondol ezekre a lélek, néha nem, akkor kell, hogy legyen a lélekben nous, amely nemcsak gondolkozik a szépségről és igazságról, hanem birtokában is van neki, és kell, hogy ez legyen a nous ősforrása, a nous oka és istene, amelyet nem lehet részekre bontani, oly szilárdan függ össze. Ennek a szépségnek és igazságnak a tulajdonsága pedig nem az egyhelybenlevőség, hanem a sok dologban láthatóság, mivel minden dolog magába tudja őket foglalni dacára annak, hogy független mindentől, ahogy a körnek középpontja is egészen független a körtől. De ahogy a kör minden egyes pontja benne van a kör középpontjában és az egész körvonal tőle kapja sajátosságát, úgy függnék össze egy középpontban a bennünk lévő dolgok is, így függünk össze, így vagyunk egészek és így tartódunk össze mi is; így van egy szilárd pont bennünk, hogy legyen amely felé fordúlhassunk.

Csak azt kell még megkérdeznünk, mért van az, hogy dacára ezeknek a tulajdonságainknak, alig eszmélünk rájuk és alig tudjuk, hogy megvannak bennünk, sőt elmulasztunk sok mindent, amit ilyen képességekkel nem volna szabad elmulasztanunk, vagy éppen, mint sokan közü-

lünk, semmit se teszünk. A három főelem mindig birtokában van képességeinek, a nous, meg az a nous fölött lévő örökös állandó egy, meg az emberi lélek. Mondom, ezek örökösen tevékenységben vannak. Mi azonban nem vehetünk tudomást mindenről, ami a lelkünkben van, hanem csak arról, ami érzékszerveinket éri. De ha az a tevékenykedő bennünk nem közöl valamit az érzékeléssel, akkor nem hatotta át az egész lelket. És akkor nem is vesszük észre, — ámbár képesek vagyunk észrevenni, — mert az észrevevés nem a lélek egy részének sajátsága, hanem az egész léleké. A léleknek, amíg él, minden része teljesíti saját maga tevékenységét, de csak saját maga számára; mi csak akkor vehetjük tudomásul, ha átadja az egész léleknek, mi meg átvesszük. Hogy mi átvehessük, ahhoz kell, hogy átvevő szervünk befelé forduljon és oda irányítsa a figyelmet. Mint ahogy valaki hallgatódzik egy hangra, melyet hallani szeretne, elzárkózva minden más hangtól, füleit erőltetve a kívánt hang felé valahányszor csak közeledik feléje, úgy kell itt is a léleknek elzárkózva az érzékeket érő benyomásoktól, hacsak nem fölötte szükségesek, megőriznie a belső fölvevéshez szükséges szerveit tisztán és készen arra, hogy meghallja a hangokat, amelyek fölülről jönnek.

Ford.: Szilasi Vilmos.

AZ EMLÉKEZÉS A MŰVÉSZI ALKOTÁSBAN.

Irta: FÜLEP LAJOS.

GYENES VIKTORNAK.

A teoria, melyet itt röviden vázolok, korántsem végleges formájában lép az olvasó elé. Érzem, hogy több pontját ily rövid elmefuttatásban nem tehettem elég világossá; és tudom továbbá, hogy számos pontja még sok meditálásra szorúl. E tanulmány tulajdonképen tömör — tán túlságosan tömör — összefoglalása, kivonata idevágó jegyzeteimnek s ezért meglehetősen száraz, de hiányos is, mert többnek ki kellett maradnia belőle, mint amennyi elfért benne. Közreadását mégsem tartom egészen jogosútlannak, mert a benne fölvetett problema tán ebben a primitív alakjában is alkalmas arra, hogy a hasonló kérdések iránt érdeklődő olvasót továbbgondolására készítse. S e közleménynek csupán ez a célja.

Az olvasó látni fogja, hogy vizsgálódásaink első fele szorosabban *pszichológiai* jellegű; a második fele pedig a művészet *metafizikai* jelentőségének kérdésére igyekszik választ adni. Az első rész tulajdonképen csak előkészítése, bevezetése a másodiknak, amelynek helyes értelmezéséhez azonban nélkülözhetetlen. A szerző afelett való aggodalmában, hogy a metafizikai rész a pszichológiai megalapozás nélkül félreértésekre adhat alkalmat, az előkészítő vizsgálódásoknak több helyet szentelt, mint a metafizikaiaknak, úgy hogy ezek, a fontosabb elem, amazokkal szemben a rövidebbet húzzák. Az ezuttal immár helyrehozhatatlan diszharmonia más alkalommal szándékozik javítani.

A PROBLEMA.

A problema, melyet fölvetünk, ugyanaz, amelyet minden esztetikának föl kell vagy kellene vetnie: ahelyett, hogy bizonyos csodálatos képességekre hivatkozzon a művészi és genialis teremtés magyarázatául, *reintegrálja* a művészi alkotó képességet a normalis psziche teljességébe; de ez csak első része a föladatnak; a második, fontosabb és nehezebb

— annyi esztetika-író által elhanyagolt — föladat a művészi tevékenységnek azon képesség körén belül való *differentiálása*, amelybe reintegráltatott. Ha pl. azt mondjuk, hogy a művészet fantazia, vagy intuicio, vagy emlékezés általában, kérdés, mi a kriteriuma a szorosan vett művészi jelenségeknek a többi, nem művészi jelenségektől való különbségének a fantazia, intuicio, emlékezés stb. körén belül. E kérdés megoldása egyet jelent a tulajdonképp való művészi jelenség, a forma problémájának megoldásával, amely (művészi) formát meg kell különböztetni a természetben található formáktól egyfelől, s az emberi szellem egyéb, nem esztetikai tevékenységének formáitól másfelől.

Kiinduló pontul Benedetto Croce* esztetikájának kritikáját választottuk, amely kritika bizonyos tekintetben alkalmas a mi tezisünk élesebb megvilágítására. Azonkívül e kritika, az ügyünknek teendő szolgálattól eltekintve, azt hisszük, nem egészen hiábavaló, mert ha találó, akkor a mai esztetikai spekulációban és kritikai irodalomban ismert számos, szerintünk káros következményű törekvésnek, amelyeknek a Croce-féle esztetika egyik fölöttébb jellemző példája, cáfolata lehet.

Croce esztetikájának alaptételeit röviden így foglalhatjuk össze:

1.) a művészet intuicio és semmi más; az intuicio szót Croce természetesen nem a bergsoni értelemben használja (tehát nem intellektualis intuiciót, az emberi szellem legmagasabb fokú megismerő képességét és metafizikai tevékenységét kell érteni alatta), hanem azt jelöli vele, amit mások képzetnek, reprezentációnak, vagy percepciónak, Vorstellung-nak neveznek, szóval a megismerésnek a fogalmi tevékenységet megelőző fokát; az intuiciót egyfelől elhatárolja a szenzációnak, amely magában véve még formátlan anyag; amennyiben azonban a szellem tudomást vesz róla, beszámol magának róla, formátlan anyagból az intuicio formált anyagává válik; másfelől elhatárolja az intuiciót a szorosabb értelemben vett percepciótól; a percepcio is intuicio, mert minden a szenzációnak meghaladó tudomásulvétel, intuicio; de a percepcio, szerinte, abban különbözik az intuiciótól, hogy a percepcióban különbséget teszünk a tudomásul vett dolgok realitása vagy irrealitása között, míg az intuicio mentes minden ilyen különbségtévéstől; minden valóságnak, lehető, képzelhető stb. dolognak képzele egyezőval intuicio; mivel, továbbá, a crocei idealizmus tagadja a valóság létezését (mivé lesz akkor a különbség percepcio és intuicio között?), s

* B. Croce: Estetica. 3. edizione. Bari. 1908. és u. e. szerző: Problemi di estetica. Bari. 1910. — A magyar olvasó talán meg fogja bocsátani, hogy a nálunk kevésbé ismert olasz filozofus kritikájával kezdjük tanulmányunkat. Oka ennek az, hogy az itt közölt cikk magyar szövege a firenzei Biblioteca Filosoficában jan. 29-én tartott, eredetileg tehát olasz közönség számára készült felolvasásunknak. A firenzei Circolo di Filosofia továbbá február havi vitaülését itt kifejtett tételünknek szentelte. Akit e vita lefolyása érdekel, megtalálja kivonatát a B. F. bulletinjében: Bollettino della Biblioteca Filosofica. Num. XIX.

a valóságot a szellem alkotásának tartja, minden tudomásúlvétel, minden képzet lelkiállapotnak intuicioja, innen a művészet liraisága; egyszóval minden képzet-alkotás, minden tudomásúlvétel és nem-fogalmi megismerés, amely kifejezhető, Croce szerint esztetikai tevékenység; úgy, hogy a filozófiai és morális tevékenységen kívül nincs is más, mint esztetikai tevékenység; minden emberi beszéd, minden proposíció, minden vonal, amelyet húzunk stb. művészet s csak kvantitativ különbözik a mások által kizárólag művészieknek tartott produktumoktól, pl. egy Dante vagy Michelangelo műveitől; a kvantitativ különbség pedig nem érdekli az esztetikát, amely, mint filozofia, scientia qualitatum; szóval a művészet és nem-művészet között, Dante és egy újságcikk között semmi faji különbség nincsen, mivel nincs határ művészet és nem-művészet között, legföljebb empirikus és önkényes határ. 2.) Az intuicio mindenkor azonos a kifejezésével; az intuicio sem több, sem kevesebb, mint kifejezése. Az intuicio kriteriuma a kifejezése. 3.) Következik ebből, hogy mivel a kifejezés azonos az intuicioval, az intuicio pedig a művészettel, minden kifejezés művészi tevékenység, így a nyelv, amit mindenkor beszélünk s ezért az esztetika nem más, mint minden emberi kifejezésmódra (gesztusok, zene, rajz stb.) kiterjesztett lingvisztika, vagy fordítva, hogy a szorosabban vett lingvisztika nem más, mint esztétika. Innen Croce esztetikájának alcíme: *scienza dell' espressione e linguistica generale*. Ha e három alaptételt megcáfoltuk, akkor a reájuk épült egész rendszer, anélkül hogy hozzányúlnánk többi részéhez, magától megdőlni fog.

INTUICIO ÉS EMLÉKEZÉS.

Vizsgálódásaink során az egész művészi tevékenységet — a fantáziát és kifejezést — az *emlékezésből* fogjuk levezetni, egyelőre, nagy feneket kerítés nélkül, állapítsuk meg röviden kiindulásunk pontjait. Intuicio vagy percepcio az emlékezés nélkül sohasem fordul elő, két okból: 1.) minden intuicionkba vagy percepcionkba beleszól és beleolvad a múltunk, az emlékezésünk, amely nélkül nem vehetünk róla tudomást; 2.) minden intuicionk vagy percepcionk, bármily rövid legyen, bizonyos ideig tart, pillanatokból áll, amelyeket az emlékezés kötelékének kell összefűznie. Nem lehet egy intuicionról vagy percepcioról beszélni, hanem sokról, mert egy intuicio pszichológiai lehetetlenség; ha pedig az intuiciók sorozatát és egységét röviden intuicionak hívjuk, akkor az emlékezéssel is számolnunk kell.

Ami az emlékezést illeti, itt is két szempontot kell megállapítanunk.

Az emberi emlékezésnek két alaptulajdonsága van: először az a, leginkább ismert, tulajdonsága, hogy megőrzi az impresszioknak vagy benső élményeknek emlékét; másodsor az a sokkal kevésbé ismert s alig vagy nem ismert tulajdonsága, hogy bizonyos principiumok

szerint átalakítja az impresszioknak emlékét oly módon, hogy könnyebben megőrizhetők legyenek és jobban a szükség s az akarat rendelkezésére álljanak. A művészetnek, mindenekelőtt, ugyanez a két jellemző sajátossága van: megőrzi az impressziók és élmények emlékét a kifejezés révén; de egyúttal átalakítja az emlékeket bizonyos principiumok szerint, amelyek megkönnyítik fölidézésüket, viziojukat jobban az ember szellemi képességeihez szabják, világosságuk és harmoniájuknál fogva e képességek működésének egyensúlyát és harmoniáját idézik elő. E tevékenységnek neve művészi formálás és kompozíció, másszóval bizonyos elemek sokaságának egyszerűbb és elementárisabb formákra való redukálása a világosság és áttekinthetőség, véglegesség és lezártág érdekében.

Nem lehetne-e azonban egy nagyon súlyosnak látszó ellenvetést tenni, azt, hogy az emlékezés maga is intuicio, mivel, amikor emlékezünk, nem teszünk egyebet, mit intuálunk, valamely adott dolog mindig más és más lévén az emlékezetünkben? hogy a reprodukció tulajdonképpen mindig új alkotás, amelynek önnön elődjeihez semmi köze? szóval, hogy nem az intuicio van az emlékezésben, hanem az emlékezés az intuicióban? és így az intuicio az alaptény, amelylyel mindenkor dolgunk van s amelynek jellegére, milyenségére (mint képzetalkotás, reprezentáció) nézve teljesen közömbös az eredete?

Ez az ellenvetés felületes s hogy elejét vegyük, élesen meg kell különböztetnünk az intuiciót az emlékezéstől. Ha az intuicio a szellem teoretikus tevékenységének, az ismeretnek egy formája, különböző a fogalomtól, amennyiben nem az univerzálisnak jele, hanem a partikularisnak képzete, akkor az intuicio mindig valami újnak megismerését kell hogy jelentse, valamiét, ami a szellem ismerettárát bővítse, valamiét, ami, ha csak igen enyésző árnyalataiban is, különböző más intuiciók anyagától: mivel két azonos intuicio nem fordul elő s ugyanez az intuicio sohasem ismétlődik meg, mert a tudat pillanatai sohasem ismétlődhetnek. Kétségtelen, hogy emlékezni anélkül nem lehet, hogy az emlékezést intuicio ne előzte legyen meg és úgy tetszik, nevezhetem intuicionak az emlékezés adta képnek vizioját. Meg kell azonban figyelni: ha adva van egy intuicio, mi lesz vele az idők folyamán? Kétségtelenül változáson megy át, változáson, amely független akaratomtól, meglepetésekkel teli; szövetkezik más intuiciókkal; gyakran fölmerül vagy egészen eltűnik s látszólag teljesen elvész (felejtés). A fontos azonban az (ami első pillanatra ellenvetésnek látszhatnék), hogy ez az intuicio eleven valami, amely folytonosan alakul, s ahányszor fölmerül, mindig más formában jelenik meg — anélkül, hogy intuitív tevékenységem, tudatosan legalább, befolyással lett volna reá. Kérdés: amikor ezt a megváltozott intuiciót újra intuálom, szóval, amikor azt mondom, hogy emlékezem, tulajdonképpen mit csinállok? Kétségtelen, hogy intuállok, ha intuicio a neve minden reprezentációnak, vizionak; intuállok, mert szemlélek valamit.

Csak hogy a döntő körülmény ez esetben a következő: amit az intuiciom talál, már nem formálandó valami, nem megalkotandó forma, mint amikor legelőször intuálok valamit, hanem egészen *kész és megformált dolog*, amelylyel szemben az intuicionak már semmi egyéb dolga nincs, mint tudomást venni róla úgy, ahogy van. Igaz, hogy az újra intuálás, szóval az emlékezés is — mint látni fogjuk — próbálgatással, küzdelemmel jár, a reprodukció is formáló tevékenység, amennyiben a mély és szándékos emlékezésnél a képek nem adódnak nyomban a maguk teljességében (csak amennyi szükséges a fölismerésre), hanem ki kell hámozni, valósággal meg kell formálni őket, csak hogy — honnan veszi intuiciom e képeket? ki adja őket kezére? s aki kiszolgáltatja őket, vajjon nem hagyja-e rajtuk a keze nyomát, mi több, nem szüli-e meg őket a maga képére és hasonlatosságára, miután oly soká a maga méhében hordta őket? jut-e itt az intuicionak — vagy a reprodukció szándékának — a bábáénál külön tevékenység? az intuicionak ez a sorsa: először megszületett a valóság és a szellem párosodásából; azután alámerült a tudatalatti rétegekbe, múlttá vált, szóval az emlékezés lehetőségének birodalmába került; ott — egyéni és általános törvényeknek megfelelően — átalakult; amikor újra látni kívánom, mintegy ki kell merítenem a múltból, a lehetőség stadiumából az aktualitásába átideézni — de, hogy ezt megtehessem, kell, hogy az az intuicio bennem lett legyen valahol, amennyiben emlékezésről van szó, nem pedig olyan dolgok intuálásáról, amelyeket a realitás tár elénk. Fölidézem, de nem tehetek egyebet, mint felé irányítom az akaratom. Ha a múlt nem felel a hívásomra, nincs mit intuálnom; ha pedig felel, nekem nincs egyéb dolgom, mint tovább kérdezni és tudomásul venni és nincs módomban a fölmerülő képen változtatni. (Önkényesen változtathatók rajta, de ez ismét nem intuitív tevékenység, hanem invencio, imaginacio etc.) Szóval az emlékezés esetében az újra intuálás már nem forma, ami valami formátlan kialakít, hanem legföljebb forma, ami egy már kész formára ráadódik: helyesebben azonban pusztán eszköz, amelylyel az emlékezés adta formát szemlélem, róla tudomást veszek; a potencia állapotából fölidézem s mintegy edénnyel, kimerítem a tudat folyamából. Ha úgy tetszik, az intuicio emléket lehet továbbra is az emlékezés intuiciojának hívni, de ez csak játék a szavakkal, mivel a tulajdonképeni intuicio aktivitása itt már megszűnt, s az emlékezés vette át a formáló szerepet. Hogy valamit intuálhassak, kell, hogy valami (tárgy, tény, lelkiállapot) előtttem legyen. Az intuicio a semmiből nem terem semmit. *Ami a tárgyakat eléje teszi, az az emlékezés* (a percepcio esetében a realitás), a tárgyak tehát az emlékezés produktumai, nem az intuicioéi. S mint ahogy mondtuk, hogy amikor percipálunk, emlékezésünk beleolvad a jelen percepcióba s ez esetben az emlékezés passzívnak (amely azonban nyomban aktívvá válik), helyesebben alárendeltnek

nevezhető — hasonlóképpen mondhatjuk, hogy az emlékezés adta dolgoknak intuicioja passzív, helyesebben alárendelt intuicio, amely mitsem ad hozzá az eléje tárt képhez.

EMLÉKEZÉS ÉS KIFEJEZÉS.

Valami egészen új — objektive — nincs az emlékezésadta (újra intuált) képben, hanem átformált régi kép az, a „dèjà vu“ jellegével. Ami egészen új van benne, az az *érzelem*, ami az emlékezés aktusával együtt jár s amely érzelmet az emlékezésadta képpel együtt, egyszerre intuálok. Ez az érzelem kompakt egészet alkot az emlékezésadta képpel: egyetlen lelkiállapotot. (A valóságban kép és érzelem oszthatatlan egység és egész, csak teoretikusan analizálhatók.) Adva van tehát egy tartalmilag régi elem: a múlt intuiciomnak emléke, s egy új: a jelenemnek érzelmé; s e két elem egyetlen organizmussá nő. Ez a lelkiállapot mindenesetre különböző minden előző egyéb lelkiállapotomtól, úgy, hogy jelen intuiciomnak tárgya komplexitásánál fogva új dolog, amely — mint lelkiállapot — teljesen hasonlóan sohasem fordult még elő és sohasem fog többé előfordulni. Ez a páratlansága és abszolút volta azonban egyúttal azt is jelenti, hogy lelkiállapotom nem álló és fix dolog, sem kényre-kedvre azonosan reprodukálható, hanem eleven és elfolyó s hogy amely pillanatban meg akarom ragadni, már meg nem találom, mert másik jött a helyére azon oknál fogva, hogy a tudat szakadatlan elfolyó folyam, amelyben semmi meg nem áll és semmi sem ismétlődik. Szóval, a jelen lelkiállapot is, bármily kombinációjú legyen, bármennyi legyen benne a régi s az új elem, bármennyi a kép s bármennyi az érzelem — múlttá, emlékezéssé válik abban a pillanatban, amint ki akarom fejezni. Más szóval, az emlékezésnek nevezett komplexjelenségben a kísérő érzelemnek is ugyanarra a sorsra kell jutnia, mint a képnek, amely az érzelmet fölébreszti: az érzelemnek előbb intuicióvá kell válnia, az intuicionak emlékezéssé, hogy azután az emlékezés kifejezéssé váljék. Az intuicio mindig a jelenre vonatkozik, de a jelen soha ki nem fejezhető: mindig elmúlt lelkiállapotot fejezünk ki, amelyhez, mikor kifejezzük, a jelen ismét új lelkiállapotot kapcsol, amely a maga részéről a következő pillanatban szintén múlttá válik, hogy kifejezhetővé legyen és így tovább a végtelenségig — anélkül, hogy a kifejezés valaha kiszabadulhatna a múltból s az emlékezésből, anélkül, hogy valaha közvetlenül egyesülhetne a jelen lelkiállapot intuiciojával. Az intuicio elvégezte formáló funkcióját abban a pillanatban, amikor létrejött, de akkor még, az itt leírt folyamatnál fogva, nem használható s nem válhat kifejezéssé, mert nyomban eltűnik s átalakul: a kifejezés csak erre az átalakult — az eredeti intuitív tevékenységtől függetlenül átalakult — formára vonatkozik.

Ebből az analizisből igen fontos tény következik: nemcsak a múlt dolognak kifejezése emlékezés, hanem a jelené is, és minden jelen intui-

cionak emlékezéssé kell átalakúlnia, hogy kifejezhető legyen, szóval, hogy — adott esetben — művészetté legyen. Amiből továbbá következik, hogy nem az intuicio azonos a kifejezéssel, hanem az emlékezés azonos vele. Innen a tétel: *minden kifejezés emlékezés.*

Csak azt fejezzük ki, amire emlékezünk. Intuálhatunk tökéletesen, anélkül, hogy tökéletesen ki tudnók fejezni, amit intuáltunk, — oly tény, melyet Croce tagad,* pedig nyilvánvaló. Abból az alapvető tévedésből, hogy a tiszta intuiciót azonnali módon azonosítja a kifejezéssel, sarjad esztétikai rendszerének minden tévedése és hasznavehetetlenné teszi az egész konstrukciót. „Egy mosolyról — így elmélkedik — az a hitünk, hogy látjuk, pedig a valóságban mindössze néhány határozatlan jelét vesszük észre, nem fődjük fel minden jellemző vonását, mint a festő, aki dolgozva hámozza ki s éppen ezért megfelelően tudja a vászonra vetíteni. Még legmeghittebb, mindennap s minden órában velünk lévő barátunk fiziognomiájából is legfőljebb néhány vonást örzünk, csak annyit, amennyi elég a másoktól való megkülönböztetésre.“ És továbbá: „Aki anyagi javainak bőségét illetőleg illuziókban ringatózik, azt kiábrándítja az aritmetika, amely pontosan kimutatja neki, hogy javai mennyire rugnak; hasonlóképpen aki saját gondolatait és képzeit illetőleg illuziókban él, az igazságra ébred, amikor a kifejezés számárhídján kénytelen átkelni. — Számolj, — mondjuk az elsőnek; — beszélj, itt egy ceruza, rajzolj, fejezd ki magad — mondjuk a másikkak.“ És végül: „Intuálni annyi, mint kifejezni; semmi egyéb (nem több és nem kevesebb), mint kifejezni.“ A baj azonban az, hogy Croce, aki olyan triumfussal ábrándítja ki az embereket illuziókból, maga még sokkal vaskosabb illuzionak áldozatául esik. Mert meg kell jegyeznünk, csak úgy melleleg, hogy a Croce által az intuicio és kifejezés azonosságának bizonyítására fölhozott példák között nincs egy se, amely jelen lelkiállapotnak vagy tárgynak intuiciojára vonatkoznék, hanem valamennyi a múltra, az emlékezésre vonatkozik, — úgy, hogy példáival Croce maga alatt vágja a fát és megkönnyíti tételének cáfolatát. A művész és nem-művész között — szerinte — a különbség nem az, hogy az első tökéletesen kifejezi magát, a második nem, hanem az, hogy az első tökéletesen intuál, a második nem. Ám saját szavainak helyes értelmezéséből következik, hogy a művész és a nem-művész közötti különbségnek titka abban rejlik, hogy az egyik tökéletesebben (a tökéletesség, mint látni fogjuk, nem azonos a „hűséggel“) emlékezik, mint a másik — s ily értelemben csakugyan igaz, hogy illuzorikus a hitünk, hogy barátunkra tökéletesen emlékezünk, pedig mindössze néhány vonását örizzük (értsd: néhány vonására emlékezünk) stb., — míg ellenben a művész teljes képet hord lelkében, amelyet ki is tud fejezni. Két individuum intuálhat egyenlő tökéletességgel, anélkül, hogy egyenlő tökéletességgel ki tudná fejezni magát, azért, mert nem emlékezik egyenlően.

* Estetica. p. 12—14.

Hogy jobban megértessük magunk, vegyünk egy konkrét esetet. Fölteszem, hogy egy modell előtt állok. Míg nézem, addig tökéletesen intuálok és senki sem kételkedhetik ebben, mert kíváncsra felsorolom minden részletét, jellemzem őket, kifejtem, mennyiben különbözik más modellektől és így tovább — mindezt, mialatt nézem. De ha nem látom öt percig, máris képtelen vagyok hasonlóan pontos leírásra. Észreveszem, hogy nem tudok az illető figuráról még csak megközelítően is teljes képet reprodukálni magamban, hogy részleteinek nagy része kisiklik benső tekintetemből, különösen, amikor jobban szemügyre akarom venni, minden határozatlanná, széjjelmálóvá, chaotikussá vált benne. Hova tűnt el az imént még oly alapos intuicióm? Kétség nem fér hozzá, az az intuicio kitűnő volt, minden próbának ellentálló, most pedig nem ér egyáltalán semmit. És ez oknál fogva, nem mintha rosszul intuáltam volna, hanem amért rosszul emlékszem, vagyok képtelen azt a figurát lerajzolni. — Mi több, kifejező-képességemnek, szóval emlékezésemnek kipróbálásához még öt percre sem kell eltekintennem a modelltől, elég egy pillanat. Ha például a modell előtt állva leakarom rajzolni, a következő dilemmába jutok: vagy nézem a modellt, vagy rajzolom; — egyszerre a kettőt nem tehetem. Amikor nézem, akkor intuálok is tökéletesen, de amint a papirosra pillantok, intuicióm elenyészik, összeküszálódik. Egy másodperccel előb látott formára kell csupán emlékezni s nem vagyok rá képes. A művész éppen ebben különbözik tőlem: nemcsak tökéletesen intuál, mint én, hanem tökéletesen emlékezik is; sőt — és ez lényeges — az ő emlékezésében a figura nem veszít elevenségéből, mint az enyém, hanem még elevenebbé és világosabbá válik, mint amilyen a valóság, úgy, hogy ha jól akarja látni, be kell hűnynie a szemét. És éppen ezért, az emlékezéssel az intuiciót felülmúló képességéért nevezzük művésznek. //

A nem-művész, a mindennapi ember, múlt intuicioira nem annyiban emlékszik, amennyiben szüksége van látott dolgok újra fölidezésére, hanem csak annyiban, amennyi szükséges a fölismerésükhöz. Emlékezése, egy szóval, a praktikus életet szolgálja. A művész emlékezése azonban valóságos luxus,* amelylyel visszaemlékezik alakokra, tényekre stb., függetlenül a képek gyakorlati használhatóságától. Jegyezzük meg mindjárt, hogy a különbség a művészet világában is a vulgaris és a magasabbrendű művészet között mindenekelőtt ugyanaz, mint a mindennapi ember s az igazi művész emlékezése között: hogy t. i. a vulgaris művészet a valóságból főként és csakis azt adja vissza, ami szükséges valaminek fölismeréséhez, vagy helyesebben, nagy kinnal keresi a hasonlóságot (portrait-ben, tájképben etc.) — míg az igazi művészet fölszabadítja magát a valóság nyüge alól s újra alkotja emlékezésének gazdagságával, amely gazdagságban módját leli annak, hogy ne kelljen szünetlenül a valóságon csüggnie.

* V. ö. Bergson: Matière et Mémoire.

AZ INTUICIÓK KIVÁLASZTÁSÁNAK KRITÉRIUMA.

Az idézett példa még rejt magában az emlékezés és a kifejezés viszonyát megvilágosító elemeket, amelyeket számon kell vennünk, mielőtt búcsút vennénk tőle. Ehez azonban követnünk kell Crocet annak a monisztikus idealizmusnak területére, amelyen — mint mondja — egyedül érvényes tétele. Valamely filozófiai rendszert eredményesen bírálni csak saját szempontjából lehet, nem kívülről, más rendszerek szempontja alapján, amelynek az illető rendszer nem tesz eleget, hanem belülről, annak bizonyításával, hogy alaptétele s a reáépített gondolat-rendszer egymással összeférhetlenek, vagy oly következtetéseket rejtenek magukban, amelyek még le nem vonattak belőlük. Fogadjuk el tehát, hogy a fizikai, vagyis külső természet semmiféle realitással nem bír, hanem az intellektusnak konstrukciója vagy absztrakciója és a szellemnek csak egyféle realitással van dolga, a bensővel, mivel nincs különbség külső és belső realitás között, helyesebben, mivel a benső realitason kívül nincs semmilyen más realitás. Erre a szempontra helyezkedvén, tegyük föl, hogy a művész a modell előtt áll. Látja először, mikor rátekint s akkor is látja, ha behúnyja a szemét. Tegyük föl, hogy mindkét kép, a nyitott és behúnyt szemmel látott, a mondjuk realis és az ideális, a fizikai és a lelki, — mindkettő a szellem alkotása s nincs köztük faji (metafizikai) különbség. De van annál nagyobb kvalitásbeli. Amit főlsleges bizonyítani, mivel a legegyszerűbb kísérlet meggyőzhet róla bárkit. Melyik képet, melyik intiuciót fogja a művész visszaadni a kettő közül? — ettől a kérdéstől függ minden. Van, aki a nyitott szemmel látottat s igyekezni fog azt minél hívebben másolni s ebben a hű másolatban is lesz bizonyosan valamelyes lelkiállapot, (tehát lelkiállapotnak intuicioja) s mégsem fogjuk művészi alkotásnak tartani az eredményt, hanem kínos naturalizmusnak vagy színezett fényképnek, oly módon ítélvén, hogy az illető kép mindenáron azt a valóságot akarta megközelíteni, amely külsőnek látszik, ha nem is az. — A másik művész eltekint a nyitott szemmel is látott, úgynevezett fizikai, külső modelltől s arra néz, amelyet behúnyt szemmel lát: az első dolog, amelyet észrevesz, hogy a kép, amint szemét behúnyta, eltávolodott attól, amit az imént nyitott szemmel látott s minél tovább szemléli a csak csukott szemmel látott benső képet, az annál inkább eltávolodik a másiktól, elszabadul tőle, annyira, hogy bizonyos idő múltán alig van valami köze hozzá. Ez a belső kép, ez az intuicio tehát nem állandó dolog, hanem a legnagyobb mértékben változó: van egy legelső kép, a nyitott szemmel látott, amely azonban, alig hogy létrejött, azonnal elkezd változni, vedleni, széjjelmállódni s újra tömörülni. Az a kérdés, vajjon a művész utána fog-e futni mind e pillanatoknak — miután a fizikai modelltől lemondott, — hogy reprodukálja őket, vagy — bár mindannyia a szellem benső alkotása —

bizonyosakat ki fog választani belőlük, s ha ez utóbbit teszi, mi lesz a kriteriuma a kiválasztásnak, önkényes lesz-e, vagy pedig jogosult, helyes és megbízható? — Nos, ezekből a változásokból, melyeken a benső kép átmegegy, idővel kialakul egy kép, mely különböző a valóságtól, de különböző az őt megelőző valamennyi benső képtől is, nemcsak kvalitásban, hanem abban is, hogy nem akar többé változni, ellenszegül a tudat folyamának valamennyi képet meghaladó inerciojánál fogva. A művész, kétségkívül, ezt a képet fogja választani a reprodukálásra. Miért? mi biztosítja őt választásának helyességéről? vajjon, mikor nyugodtan megmarad e kép mellett, művészi lelkiismerete nem fogja-e a többi kép elhanyagolásáért furdalni? mi győzi meg őt e képnek véglegességéről, arról, hogy ez minden előzőnek s minden még lehetőknek szentezise? Annak homályos érzése, vagy világos tudata, hogy e kép a változások során azt a formát öltötte magára, amelyben *emlékezni kezd*, ha a fizikai modell sohasem kerülne többé szeméi elé. Ha ez a kép nem veszne ki emlékezetéből, akkor idők múltával is nagyjában ilyen formában jelennék meg előtte, továbbá akkor is, ha kiveszne, de rendkívüli körülmények, vagy az álom újra fölidéznék benne. A legelőször intuált s a végsővé kialakult kép között játszódik le az egész művészi tevékenység, s a folyamat, amely az utolsó képet létrehozta, az emlékezés. A legutolsó kép s a legelőször intuált kép között radikális különbség van s ezen fordul meg minden: a legutolsó kép teljesen kész dolog, eredmény, amelyhez az intuíciónak nem kell semmit hozzátennie, hanem csak fölvennie, mint a gyümölcsöt, ez a kép már nem formálódó és formálendő anyag, hanem tiszta, kész forma, amely azonmód belemehet a művészi kifejezés technikai anyagába, míg az intuicio első képe ennek egyenes ellentéte volt. Az emlékezéssel egészen új elem lép bele az esztétikai tevékenységbe, amely elemet a tiszta intuicio nem rejt magában s meg nem magyarázhat, s ez az elem éppen a par excellence művészi tény, az egyetlen, mely fontos az esztetikára nézve, s ez a formának a kiválasztás által való létrehozása. Az emlékezésben lelhető csak meg a végleges kép fokozatos létrehozásának nyitja s a kiválasztásnak általában, valamint a végleges kép kiválasztásának kriteriuma. (A kiválasztásnak — tán fölösleges megjegyezni — semmilyen morális stb. kriteriumának nem kell lennie. A kiválasztás és elhagyás csak a jelentékenyet, kifejezőt, szépet, vagy ezek ellentétjét illeti.)

A tiszta intuicio — mint a lelkiállapotnak reprezentációja — természetesen főbenjáró szerepet játszik a művészetben, melyet talán azonosítani is lehetne vele, ha volna csak egy olyan művészi alkotás is, amely nem intuicioknak összege, hanem egyetlen és egyszerű intuicio volna. Minden művészi alkotás azonban egész sereg intuíciónak, érzésnek, lelkiállapotnak stb. összessége, komplexum, melyet valaminek össze kell tartania, még pedig organikusan, ha csak azt nem tartjuk a műalkotásról, hogy

különböző intuicioknak és lelkiállapotoknak merő egymásmellettsége, véletlen összekerülése s egyiknek semmi köze a másikhoz. A fogalom vagy logikai lánc nem tarthatja őket össze, mert az ilyen kötelék eleve ki van zárva a művészetből, másfelől a lelkiállapotok, érzelmek heterogen momentumok s egyik nem vezethető le a másikból oly módon, mint ahogy a természettudomány egyik jelenséget levezet a másikból. A kötelék tehát, amely sem logikai, sem a kauzalitásé s amely lehetővé teszi, hogy a lelkiállapotokat egyszerre áttekinthessük, az elmúltakat s a múltó állapotban lévőket, amelylyel bizonyos egységre redukáljuk őket, de úgy, hogy ne zárják ki egymást, hanem egymáshoz közeledjenek s tömörüljenek, egyik emelje a másikat, ez a kötelék az emlékezés. Minden művészi alkotás számtalan lelkiállapotnak tömör egysége. Szükséges még az intuicioknak intuicioja, oly képesség, amely fölülmúlja az egyes intuiciokat, az embert szembe helyezze velük s lehetővé tegye áttekintésüket, amely képesség egyszóval már nem intuicio. Nélküle nem jöhet létre semmiféle intuicionak vagy lelkiállapotnak kifejezése, mivel az adaequat kifejezésnek az intuicio vagy az érzelem említett megszámlálhatatlan rezgéseit kinematografikus hűséggel mind vissza kellene adnia, ami egyfelől lehetetlen, másfelől nem lenne művészet. Művészet ott van, ahol e rezgéseknek összevonása — nem önkényes, hanem a leglényegesebbet kiemelő összevonása — van, kiemelés és elhagyás, szóval formálás. S a kifejezés, a nyelv, csak ezekre az összevont formákra vonatkozik, nem pedig a nyers intuiciokra vagy érzésekre, mert azok a maguk tiszta valójában és teljességében ép oly kevésbé megjeleníthetők előttünk, mint amily kevésbé válnak szemléletünk tárgyává a fényhullámok rezgése sokaságuknál fogva. A tiszta intuicio a kifejezésre s a művészetre nézve még nyers anyag, amelyet nem használhatnak, amíg bizonyos desztillacion át nem ment. Láttuk, hogy minden intuicionak lehetősége már magában foglalja az emlékezést, de ennyiben az emlékezésnek csak másodrendű, úgyszólván passzív szerepe van. Az intuicionak kifejezése azonban föltételezi az aktív, a formáló emlékezést, melynek legfőbb tényezője a *felejtés*. Minden kicsiny vagy nagy művészi alkotás rengeteg élménymennyiségnek kirekesztéséről, elfelejtéséről tanuskodik. S az olyan művészi alkotás mögött, mint pl. a Divina Commedia, mely végtelen számú intuicioknak összessége s egész világ, nálánál kimondhatatlanul nagyobb világnak elfelejtése van s csak ez az elfelejtett világ tette lehetővé a másiknak létrejöttét. Ha Dante összes lelkiállapotait és intuicioit adaequate ki akarta volna fejezni, akkor még ma is élnie kellene s még ma is aligha lenne készen költeményével. Csak azáltal, hogy intuicioit összevonta, megrostálta, desztillálta, szóval, hogy alávetette az emlékezés és felejtés műveletének, vált lehetővé poemája, amely sem egyetlen intuicio, sem számos intuicionak merő egymásmellettsége, hanem organikus összefüződésük egy formában, amely nem külsőség, nem rávetett ruha, nem puszta mechanizmus, hanem

benső kötelék, teljesen hasonló ahhoz, amely a szellemben a múltat a jelenhez fűzi, de oly módon, hogy a múltat összevonja, átalakítja, megformálja.

Tartós lelkiállapotot, szenvedést stb. az intuicio-teoria szerint csak akkor s addig lehetne kifejezni, míg az illető lelkiállapot tart, míg közvetlen intuicioja lehetséges. A tények azonban ennek, tudjuk, ellene mondanak. A művész — mint különben mindnyájan — sohasem fejez ki jelen lelkiállapotot, hanem mindig elmúltakat, mivel a lelkiállapotok jelene mindössze egy pillanat (amért tulajdonképpen mindig a múltban élünk); valaminek kifejezése azonban mindig tovább tart egy pillanathoz s az egyszerű fölkiáltás, az „ah“ vagy „jaj“ is hosszabb, mint valamely lelkiállapot jelen pillanata — nem is említve, hogy a fölkiáltás lehet kifejezése a lelkiállapotnak, de még korántsem művészet.

A kiválasztás, melynek a művész aláveti lelkiállapotait és intuicioikat, az emlékezés produktuma, egyfelől önkéntelen, másfelől szándékoská válhat, nevezetesen, amikor közeli vagy jelen dolgokról van szó. A múltat illetően ez a kiválasztás nagyrészt már megtörtént — viszont a jelent a művész nem úgy szemléli, mint jelent, hanem mintha *emlékeznék rá*, másszóval ugyanazon processzust hajtja végre rajta, amelyet az emlékezés végrehajtott a múlt dolgain: ez az összevonásnak és kiegészítésnek processzusa. Hogy az emlékezés időben távol vagy közeleső dolgokra vonatkozik-e, teszem azt az előző pillanatra, a tényen mit sem változtat. A különbség mindössze kvantitatív, nem fajbeli. A különbség az, hogy a második esetben az összevonás, kiválasztás és desztillacio folyamatának rövidebb idő alatt kell végbemennie, mint az elsőben, és tudatosabban. A művész mindenekelőtt abban különbözik a mindennapi embertől, hogy a jelent nemcsak mint jelent és nem valamely gyakorlati szempontból percipálja, hanem fel tud szabadulni a jelen alól s bizonyos távolságot teremt önmaga s a dolgok között. Mint ahogy amikor emlékezünk, nem idézzük vissza mind a látottakat és megéltakat (általában kirekesztjük a fölöslegeseket, hogy megőrizzük a szükségeseket), hasonlóképpen a művész, amikor alkot, amikor egy tárgygyal vagy lelkiállapottal áll szemben, nem reprodukálja azt a maga teljességében, hanem csak azt adja vissza belőle, ami jellemző ránézve, szóval amire emlékeznék, ha az illető tárgy nem volna előtte.

Ami elfelejthető valamely tényben vagy dologban, azt vagy nem intuáltuk igazán, vagy ha intuáltuk, nem jellemző az illető dologra. A művész emlékezése kvantitatíve különbözik a közönséges emberétől: nagyobb fogékonyság a jellemző iránt egyfelől és nagyobb felejtő képesség a jelentéktelennel szemben másfelől. Minden emlékezés bizonyos fokig már formálás, átalakítás. Minél több jellemzőt látni valamely dologban és minél több nem jellemzőt elhagyni belőle: szóval minél tökéletesebben emlékezni egyfelől,

minél tökéletlenebbül másfelől — ez a művész tevékenységének alapja. Ahhoz természetesen, hogy a jellemzőre emlékezzen, a jellemzőt meg is kelle látnia: intuicio nélkül nincsen művészet. De az intuicio csak első állomása a tevékenységnek. Az intuicio maga nem választ ki: egy tényben, tárgyban, lelkiállapotban, mikor előttünk vannak, mindent tudomásul vesz s bennük minden egyformán jellemzőnek látszik. Az emlékezés mondja majd meg, mi a valóban jellemző, mi nem. S a művész emlékezése ép abban különbözik a többi emberétől, hogy nagyobb mértékben él benne e kriterium képessége és hogy nemcsak a múltra, hanem a jelenre is kiterjed.

A MŰFORMÁK.

Amit azonban az emlékezés, mint jellemzőt megőriz, nem mindig és okvetlenül jellemző az illető tárgyra, hanem inkább jellemző lehet az emlékező alanyra, annak emlékezési módjára. A szubjektivizmust nem lehet kirekeszteni és, amennyiben esztetikai tevékenységről van szó, nem is szükséges a kirekesztését megkísérelni, legalább ebben az irányban nem. De ha továbbá a véletlent és önkényt nem lehet teljesen kiküszöbölni, mindenesetre lehet redukálni. S a fontos nem az, hogy olyan lelki funkciót leljünk, amely utolsó ízéig föloldódjon az esztetikai tevékenységben (ilyen funkció egyáltalán nem lévén), hanem ellenkezőleg, hogy megtaláljuk azt a képességet, amely az esztetikai produktivitást teljesen magában foglalja (nem kizárólag, hanem más produktivitásokkal egyetemben, amelyek nem szorosan véve esztetikaiak), amelyből a művészi tevékenységnek minden momentuma s a műalkotásnak minden lényeges saját-sága levezethető legyen más képességekhez való folyamodás szüksége nélkül. Az empirikus pszichológia tanulmányozza az emlékezésnek különböző típusait (a visualis, auditiv, motorikus stb. típust), anélkül természetesen, hogy ezen elemi tények tanulmányozásán túl merészkednék. Az a pszichológia, mely az esztetikai tevékenységgel foglalkozik, kevés hasznát veheti ezeknek az előmunkálatoknak, de minden esetre hivatkozhat rájuk, mint iránymutatókra az emlékezés komplikáltabb sajátosságainak tanulmányozásában. Az emlékezés említett elemi típusainak analogiájára vannak oly emlékezés-típusok, amelyek az individuumok egész egyéniségét s az élethez való viszonyát fejezik ki. A művészet különböző formái, amelyek igen mélyen gyökereznek az emberi lélekben, e különböző emlékezés-típusok kifejezései. Az életnek igen sok különböző aspektusa van s az egyes formák egy-egy ilyen aspektust fődnek fel, sohasem az egész életet. A regény, mint forma, az életnek más oldalát fejezi ki, mint a líra, a szobor másat, mint a kép. Hogy ki melyik oldalát éli és fejezi ki az életnek, az egyéni és szubjektív dolog, de nem önkényes, hanem az ember egész lelki szerkezetén, hajlamán, világfölfogásán stb. alapúl, mindezeknek végző

formái művészetében

szintezise pedig az emlékezés. A lírikus, aki mindig befelé néz, elsiklik oly jelenségek fölött, amelyek egy másik művészt megragadnak; a festő megáll oly dolgok előtt, melyek mellett a szobrász közömbösen megy el stb. Ez az egyéni hajlam azonban nem azt jelenti, hogy az egyik vagy a másik inkább ezt vagy azt látja meg az életben; hanem azt, hogy inkább erre vagy arra emlékezik. Azt mondhatni: ami valamely individuum emlékezetének szférájába nem esik bele, az nem esik bele intuiciojának, percepciójának szférájába sem, vagy legfeljebb kivételesen, véletlenszerűen, de nem szükségszerűen és rendszeresen. Innen a tétel: *nem arra emlékszünk, amit látunk, hanem azt látjuk, amire emlékezünk vagy emlékeznénk.** Egész személyiségünknek és egyéniségünknek titka emlékezésünk módjában és múltunkban rejlik: múltunk azonban nem foglalja magába össze-vissza mind a dolgokat, amelyeket láttunk s megéltünk, hanem bizonyos szempontok alá rendezi és organizálja őket. Az életnek sokoldalúságából s az emberi emlékezésnek egyénenként variálós relativ egyoldalúságából jöttek létre a művészet különböző formái: a költészet, festészet, építészet, zene stb. E formák tehát nem önkényesek, véletlenszerűek, külsőségesek, hanem a legnagyobb mértékben meghatározottak, determináltak s teljesen kimerítik az embernek az élethez való állásfoglalásának lehetőségeit s az élet bizonyos oldalait megőrző, magáévá tevő és feldolgozó képességét. A művészi formák tehát, mint az individualitás végső szintezisének produktumai valóban világnézetet fejeznek ki s korlátolt számuk kifejezi azon attitude-ök lehetőségeinek típusait vagy semáit, amelyeket az ember az élettel szemben fölvehet, mint ahogy másfelől kifejezi őket a filozofia és a vallásos hitek alapvető problémáinak korlátolt száma. Mikor új forma jön létre, az az ember egész lelki berendezésének és örökségének forradalmát jelenti, de nem azt, hogy az ember valami újat látott meg az életben, hanem, hogy bizonyos dolgok és nézetek újra egy csoporttá tömörültek s élni akarnak. Minden esztetika, amely tagadja e formák létezését, amely nem ismer különbséget piktúra, poézis, skulptúra stb. között, kénytelenül a dilettantizmusba vezet, mint pl. B. Croce esztetikája. Valóban, hogy érthetni meg a különböző művészi formák létrejöttét olyan esztetikával, mely nem ismer el mást, mint az intuiciót s közvetlen kifejezését? Hogy érthetni meg vele az egész antik művészetet? Az esztetikák, mint a teoriák általában, nem előzik meg, hanem követik az élet mozgalmait. Croce esztetikája is harminc év előtt virágzott művészi mozgalomnak késői epilógusa: az impresszionizmusé. Csakugyan az „impreszszio” szó fordul elő leggyakrabban könyvének lapjain. Az impresszionizmus kiirtotta a művészet formáit, nem tűrvén meg mást, mint az impressziót s azonmód kifejezését, továbbá a komplementer színek optikai receptjét s

*Ebből az emlékezésnek (mint formának, mint kategoriának) aprioritása következik a percepcióval szemben. Ezt a tételt más alkalommal fogom kifejteni.

a neo-impresszionizmus dilettantizmusában lyukadt ki s múlt ki — Monet-től jövet megérkezvén Signac, Luce, Cros stb.-hez a pikturában, Medardo Rossohoz és másokhoz a szobrászatban. Nagyon mulandó s esendő művészet, s ilyen az esztetika is, mely az övéihez hasonló elvekre épül. Az említett művészek után azonban volt alkalmunk megismerni azokat, akiknek művészete megtagadása az impresszionizmusnak s a vele rokon esztetikának, akiknek művészete az antikokéval azonos elveket vall magáénak — Cézanne-ra, Gauguin-re, Maillol-ra és Marées-ra gondolok. Az ő művészetük újra visszahelyezte örökükbe a formákat, amelyekkel minden esztetikának számot kell vetnie, ha azt akarja, hogy köze legyen a művészethez s nem akar az ürességben aláhullani.

A TÉR ÉS IDŐ SZEREPE A KIFEJEZÉSBEN.

Ha az intuicio mindig lelkiállapotok intuicioja s mint ilyen, mindig azonos a kifejezéssel, tekintet nélkül, hogy a kifejezés kifelé materializálódik-e (vonalakban, szavakban stb.) vagy megmarad bensőnek, akkor ezzel a problémával találjuk szemben magunk: a lelki állapot egy és oszthatatlan, kontinuum, oly folyamat, melyben nincs sem kezdet, sem vég, nincsenek határok, nem elemek (atomok) összetétele, merő egymásmellettsége (egymásonkívülisége), hanem *kvalitativ multiplicitas** oszthatatlan egységben, — ezzel szemben a kifejezésnek van kezdete és vége, inkontinuum, egymásmelletti elemekből és *kvantitasokból* áll. És nemcsak az extrinsecus-sá vált kifejezés ilyen, hanem a belső is, föltéve, hogy az intuicio, ahogy előre megállapítottuk, nem *sensatio*, nem chaotikus érzelem vagy *emocio*, hanem precíz és világos szellemi aktivitás. Ha a lelkiállapotot nem kiejtett, csak magunkban mondott, gondolt, de valóban gondolt szavakkal fejezzük ki; ha határozottan látott (bensőleg) képpel van dolgunk; vagy magunkban tényleg hallott melódiával, akkor a kifejezés (ha csak benső is) felosztja, feldarabolja azt, ami egy és oszthatatlan és kvantitasokra vezeti le azt, ami tiszta és abszolút kvalitás. A festő, pl. nemcsak, amikor fest, hanem amikor a kép vizioja csak a lelkében van, e vizióban éppen úgy megkülönbözteti a mélyebb és magasabb, világosabb és sötétebb színeket, mint amikor fest, kvantitativ különbségeket állapít meg közöttük, gammákba osztja őket, amelyekben az egyes árnyalatok mind valamivel többet vagy kevesebbet jelentenek; mikor valamely lelkiállapotot szavakkal — bár magunkban — csakugyan ki akarunk fejezni, nem érvén be az illető lelkiállapot puszta érzésével, akkor akarva nem akarva megválogatjuk, mérlegeljük a szavakat s megkülönböztetjük őket mint erősebbeket és gyöngébbeket, többé vagy kevésbé tartalmasakat, mint megfelelőket, túlzókat stb.; hasonlóképen a zeneszerző megkülönböztet mélyebb és magasabb, hosszabb és rövidebb hangokat és

* Bergson : Ess. s. l. données imm. d. l. conscience. *Passim*.

fizikai időt tételez föl, amelyben kifejezésének van kezdete és vége; a szobrász, továbbá, a figurát nem a természet kontinuos és oszthatatlan kiterjedésében, hanem izoláltan, a fizikai térben látja, helyesebben bizonyos tér-képzetből* indul ki, mint az építész. Mindezek az elemek: fizikai tér és idő, mennyiség, inkontinuitas etc. összeférhetlenek az egy és oszthatatlan, kontinuos lelkiállapottal s mégis egyedüli lehetőségei kifejezésének. Honnan kerültek a benső lelki életbe ezek az elemek s mi osztja föl az oszthatatlant? Abból a képességünkől, hogy visszahajlunk a múltra, hogy a lelki életben előbbet és utóbbat különböztetünk meg és abból a körülményből, hogy az elmúltban nincs folytonosság és szakadatlanúság, mint a jelen élményben, aminél fogva két emléket, amelyek között nagy idő telt el, egymáshoz közvetlen közel sorozhatunk s együtt szemlélhetünk, továbbá két összefüggő dolgot egymástól függetlenül és izoláltan vehetünk szemügyre. Emlékezésünk részekre és fázisokra osztja a múltat, a mozdulatlaná vált időt; kvantitasokra fordítja a lelkiállapotok kvalitásait, az intenzitásokat, hogy operálhasson velük.

Meg kell különböztetni az abszolút, fizikai időt és teret (mint homogen elemeket) a valóság extenziojától s a lelkiállapotok folytonosságától (a durée-től).

A valóságos idő az ember lelki, öntudati állapotainak szukcesszioja. De e szukcesszióból hogy jön létre az idő képzete, mint homogen elemé? Mikor bennem dolgok mennek végbe, utólag konstatalhatom, hogy időben mentek végbe — de akkor már a térben gondolkodom. Ha pedig a jelenben, az élmény tartama alatt gondolok arra, hogy élményeim az időben mennek végbe, akkor nemcsak a jelenre, az aktualis pillanatra gondolok, hanem előre és hátra, az előző s a következő pillanatra is gondolok. Az előző pillanat azonban már nem idő s a következő még nem az, hanem mindkettő tér, (vagy fizikai idő). A hátra és előre képzete nélkül, amik tisztán térbeli képzetek, képtelen vagyok az idő képzetét megalkotni. Nem elég hát azt mondani, mint Bergson, hogy idő-fogalmunkba belehatol tér-képzetünk s azt korrumpálja, hanem meg kell állapítani, hogy az idő fogalmához tér nélkül egyáltalán nem lehet jutni. Ha az öntudatot mint szünetlen mozgó pontot fogjuk fel, mi az állandó benne? A jelen egy pillanat, mely leperreg és soha meg nem foghatom; az állandó, ami az öntudatban van, az az aktuális pillanat előtt s mögött elterülő mozdulatlaná vált idő: a tér. Bensőleg élhetem lelki állapotaimat a tér teljes kizárásával, de akkor nincs képzetem az időről sem, a bennem végbemenő dolgok egymásutánjáról: mindössze a jelen pillanatot élem. Az abszolút tér és idő fogalmai között reciprocitas van egyfelől, másfelől a jelennek, az aktualis mozgó pillanatnak az őt körülvevő mozdulatlanúsággal való kontrasztjának produktumai.

* V. ö. Hildebrand: Das Problem der Form.

Minden előző és következő pillanat, szóval az emlékezés és a previzio, *distanciát* jelent; mikor azt mondom: az imént, vagy tegnap, tavaly vagy száz év előtt, akkor kisebb vagy nagyobb távolságokra gondolok, szóval a jelen öntudati állapot lényegétől merőben elütő dologra. A jelen: *continuitas*, de hogy ez a *continuitas* tudatossá váljék bennem, szükségem van a tér benső viziojára, az előttemre s a mögöttemre; a jelen *continuitas*, de csak az *incontinuitas* kontrasztjával válik bennem tudatossá. Ahol csak *continuitas* van, nem lehet tudatos. Ahol csak *szukcesszio* (*durée*) van, nem lehet tudatos. A jelen pillanatai szétválaszthatatlanul össze vannak fűzve a folytonosságban, mint a mozgás pontjai; tudatossá az emlékezés, szóval azon tevékenység alapján válnak, amely a téren alapszik és *incontinuitással* operál. Ha az abszolút, a fizikai tér és idő nem szemléletünknek, érzékiségünknek a priori formái (mint ahogy sokan a modern matematikusok és filozofusok között állítják), ha szemléletünk a *realis extenziora* és *szukcessziora* vonatkozik, nem az absztrakt térre és időre — ez utóbbiak honnan kerülnek tudatunkba? Ha pedig szemléletünk a priori formái, honnan az a kiengesztelhetetlen ellentét a fizikai idő, mint homogén elem s az öntudati *szukcesszio* heterogeneitása között? Az első esetben, nézetünk szerint, a válasz csak ez lehet: ha az abszolút tér és idő nem szemléletünk a priori formái (amennyiben érzékiségünk és intuíciónk csak *extenziót* és *durée-t* ismernek), hanem a tapasztalat és a gondolkodás komplikált produktumai, akkor csak *az emlékezésnek és previzio-nak produktumai lehetnek*, annak a kiterjedésnek és ürnök absztrakciója, amelyet az emlékezés (vagy previzio) tényei között érzünk vagy közérjük vetünk; amennyiben sem szemléletünk formái, sem az említett absztrakciónak produktumai, úgy nem lehetnek egyebek, mint *az emlékezés (és previzio) a priori formái*. A második esetben: ha szemléletünk a priori formái, úgy a szemlélet fogalmát ki kell egészíteni az emlékezés és previzio fogalmával, helyesebben minden szemléletet az emlékezés egy momentumaként kell fölfogni, mivel az emlékezés tartja össze a szemlélet pillanatait, amely összetartás nélkül sem a tér, sem az idő képzete nem jöhetne létre; ebben az esetben, amennyiben a szemlélet benne foglaltatik az emlékezésben, *a szemlélet a priori formáinak is a priori benne kell foglaltatniok az emlékezésben*, helyesebben: *az emlékezés viszi bele a formákat a szemléletbe*.*

Bármelyiket fogadjuk el ez esetek közül, az abszolút térnek és időnek az emlékezéssel (és previzioval) való szoros kapcsolata nyilván-

* Hogy e föltevésnek közül melyiket fogadjuk el álláspontunkul, annak kifejtése és megokolása nem fér e rövid fejtegetés keretébe. Más alkalommal az esztetikai kérdésektől függetlenül és behatóan fogjuk tanulmányozni őket. Legyen elég utalnunk arra, hogy a tér és idő aprioritásának olyan elintézése, ahogy Bergsonnál találjuk, egyáltalán nem elégít ki bennünket. Ha a tér és idő (fizikai) nincsenek a percepcióban, hanem a gondolkodás a posteriori absztrakciói az utilitás, a praktikusság érdekében,

való. Nekünk ezúttal csak erre az igazságra van szükségünk. És arra, ami belőle következik, Hogy t. i. ha minden kifejezés (tudatos és nem mechanikus kifejezés, mint puszta reflex) emlékezés, ahogy előzőleg megállapítottuk, *akkor minden kifejezés, tehát a művészi forma is föltételezi az extenzio és szukcesszio (durée) képzein kívül az abszolút, fizikai tér és idő képzetét.* A kiterjedés és végbemenés (durée) a közvetlen szemlélet tartalmi; az abszolút tér és idő pedig az emlékezésé, (hogy tartalom-e vagy forma, a dolgok mivoltán ez esetben nem változtat.) Hogy kifejezés (és művészi forma) jöjjön létre, ahhoz az elsőnek (az extenzionak és durée-nek) keresztül kell mennie a másodikra (az abszolút téren és időn); hogy, szóval, a kifejezésben és művészi formában újra létrejöjjön extenzio és folytonosság, amely azonban más, mint a valóságé. Mert mi a kifejezés, mi a forma? A forma szintén kiterjedés (extenzio) és folytonosság (durée), egység és contiunitas. A természeti kiterjedés és végbemenés puszta egymásmellettség és egymásutániség, de mindig continuus; a művészinek keresztül kell mennie az incontinuitason, — az emlékezésen, — hogy új continuitashoz és egységhez jusson, amely a formának sajátja.

Miként lehetnek azonban az említett elemek, az abszolút tér és idő — mint az eleven öntudattal incompatibilisek — mégis az öntudati állapotok kifejezései; hogy lehetséges egyáltalán a művészet? Oly módon, hogy a kifejezés, a maga egészében tekintve s amikor aktiválódik, újra oszthatatlan egységet ad, tiszta kvalitast és continuitast, amelyben föloldódnak, összeformnak és egygyé válnak az összes incontinuus elemek: kvalitativ multiplicitassá válnak, melyben az elemek egymásmellettsége egymásnak áthatásává válik, úgy, mint a lelki állapotban. A kifejezésnek s a forma létrehozásának folyamata tehát a következő: 1. adva van a tiszta kvalitas, mint oszthatatlan lelkiállapot; 2. föloszlik és kvantitassá válik; 3. a kvantitasnak a formában újra kvalitassá, a fölosztottságnak újra egységgé kell válnia. A processzus tehát nem oly egyszerű (ahogy Croce véli), mint lenne akkor, ha a kifejezés közvetlenül az intuicio adaequat kifejezése volna; s hogy ezen processus nem oly egyszerű, azt tudja a művész, amikor alkot, de, sajnos, ritkán jut eszébe a teoretikusnak. Csak így, az esztetikai tevékenységnek ezzel a három momentumával lehet megérteni, hogy a művészet nem azonmód másolata valamely lelkiállapotnak és nem annak közvetlen intuicioja, hanem egészen új alkotás, amely kifejezi, interpretálja a lelkiállapotot, de független végbemenésétől, nem követi azt. A művész, amikor kifejezi magát, már nem magából a lelkiállapotból s annak közvetlen intuiciojából alkot, — a lelkiállapot a kife-

mint B. mondja, honnan veszi őket a gondolkodás s mi módon konstruálja őket? Milyen deus ex machinája a tér és idő a praktikusságnak? önkényes konstrukciók, a konvencio produktumai? ha igen, mi módon? ha nem, miért nem? Oly kérdések, amelyekre B.-nál nincs válasz, de a problema ilyfajta fölvetése is hiányzik.

jezés pillanatában már nincs jelen — hanem a kvantitativ elemekből, amelyeket a lelkiállapot (és közvetlen intuicioja) mint jeleket, emlékeket maga mögött hagy.

A tér és idő szerepének a kifejezés mechanizmusában való rövid vizsgálatával megerősítettük és elmélyítettük azon már előzőleg kimondott tételünket, hogy a kifejezés sohasem azonos a lelkiállapot közvetlen intuiciojával, nem fõdi azt teljesen, hanem legfõljbbe egy részét adja vissza, helyesebben annak összefoglalása, szintezise, *szimboluma*, jelképe. Ha pedig az intuiciót mégis azonosnak akarjuk tartani önön kifejezésével, akkor az intuicio fogalmát az emlékezésével kell helyettesítenünk, mert csak ezáltal jutunk hozzá a kifejezés valódi természetének megértéséhez. Csak azért, mivel az intuicio kifejezése nem azonos azonmód és közvetlenül magával az intuicioval, lehet egyáltalán szó mûvészetrõl.

EMLÉKEZÉS ÉS FANTAZIA.

Futólag már utaltunk a mûvésznek arra a képességére, hogy a jelent úgy tekinti, mintha emlékeznék reá, mintha nem volna elõtte. Ezt az állításunkat kiegészíti az az utóbb nyert eredményünk, hogy a mûvész a kifejezéséhez szükséges tényezõket, az abszolút teret és idõt az emlékezésbõl meríti. Az emlékezés — a mi álláspontunkról tekintve — a szellemnek egy *kategoriája*, produktív képessége, mely olyat foglal magában, ami nincs a jelenben (a percpcióban és intuicióban), olyan valamit, ami élesen megkülönbözteti a jelentõl. A jelentõl való megkülönböztetõ kvalitása, amely bennünket ezúttal érdekel, ugyanaz, ami a mûvészetet megkülönbözteti a valóságtól: egy bizonyos forma.

Az emlékezés nem valamely elmúlt jelennek halvány képe, hanem átalakítása, megformálása, rendszerbe és egységbe foglalása a jelenbõl dedukálhatatlan módon. Az alkotás percében jelen és múlt egymásba olvadnak, de a produktív és formáló tényezõ nem a jelen, hanem a múlt, nem a percpcio, hanem az emlékezés. Az emlékezés egyike a szellem legszélesebb és leggazdagabb képességeinek, amelyet a *fantáziával* azonosítunk, mint ahogy már azonosítottuk a kifejezéssel. Mûvészi fantáziának nevezzük nem a valóságtól csodálatos képek kitalálásával elrugaskodó képességet, hanem a valóságnak a formálás által való fölülmulását. Hogy ez a valóság külsõ-e vagy belsõ, hogy tényleg megélt vagy csak elképzelt, az a dolgok lényegén mit sem változtat, mivel semmi, úgy, ahogy közvetlenül adódik, mûvészileg nem használható. Bármilyen a mûvészet anyaga (valóság vagy elképzelt dolog), mindig át kell mennie a formálás processzusán s ez a processzus azonos az emlékezésével. A tartalomnak eredete, az, hogy honnan veszi a mûvész mûvészetének *anyagát*, teljesen közömbös, mivel a mûvészetben a forma a döntõ.

NYELV ÉS NYELVÉSZET.

A nyelv kérdésére is csak nagyon röviden térhetünk ki.

A mondottakból önként következik, hogy a Croce-féle tétel, amely szerint a nyelv maga esztetikai produktum, mi több, hogy a nyelvészet nem egyéb, mint esztetika, teljesen tarthatatlan.

A pusztá nyelv *általánosságokból* áll, nem különösségekből, (partikularitásokból); fogalmakból és nem intuiciókból. Az általános megelőzi az individualist. A pusztá nyelv nem haladja meg az általánosat — a művészet pedig az általánosnak felülmúlása. Az intuicionak kifejezése a nyelv adott általánosságainak oly módon való kombinációja, hogy valami individualisat fejezzenek ki. A nyelvnek genezise ez: az elemi, még ki nem fejezett intuiciókból (képzetekből) nyerjük a fogalmakat; a fogalmakkal a nekik megfelelő kifejezést, a szavakat. S csak mikor az általánosnak, a fogalomnak, kifejezése már megvan, jutunk el az individualis intuicionak kifejezéséhez. A művészet ezért egyenes ellentéte a pusztá nyelvnek, ott kezdődik, ahol ez végződik, mivel a pusztá nyelvi tevékenység teljesen kimerül a generalitasban. Az intuiciók individualitásának kifejezése már nem merő nyelvi tevékenység, hanem magasabbrendű aktivitás, amely nem vezethető le a nyelv jellegéből és konstrukciójából. Minden propozíció, amelyet kiejtünk, számtalan hasonló tartalmat képes magában foglalni, amikor pl. magamról beszélek, s azt mondom, hogy írok, vagy hazamegyek stb. — akkor általánosságokat jelentek ki, amelyek minden írásomat, minden hazamenésemet magában foglalják. Hogy fölülmúlja ezen általánosságokat, hogy valami teljesen individualisat fejezzen ki, a nyelvnek meg kell tagadnia saját jellegét, le kell mondania arról, hogy pusztá nyelv legyen, művészetté kell válnia: az általános elemek speciális kombinációjára van szükség. Ez is, természetesen, még mindig kifejezési tevékenység, de nem pusztán nyelvi: nem éri be egy tény konstatálásával, hanem képeket, érzelmeket, impressziókat stb. valóban meg akar eleveníteni, szuggerálni, de nem a felsorolással, hanem a specialis kombinálással. Olyan figurát teremteni, mint pl. Hamlet, úgy, hogy a figura csak Hamlet legyen, de tökéletesen az legyen, ami, oly dolog, aminek már semmi köze nincs a nyelv jellegéhez és produkciójához.

Mik egyebek a szavak, s minden kifejezés egyáltalán (zene, festés stb.), mint jelek, szimbolumok, amelyeket az emlékezés számára hozunk létre — az emlékezés által? Ha a nyelv esztetikai funkcionak produktuma, akkor ennek a funkcionak neve nem intuicio, hanem emlékezés. Ha a nyelv azonmód az intuicio kifejezése volna, akkor nem volna két ember a földön, aki megértené egymást, vagy minden nyelvnek oly végtelen számú elemből kellene állnia, hogy a legegyszerűbb beszéd a legemberföltrebb vállalkozás volna. Ugyanigy lehetetlen volna a művészet is, amely

nemcsak az individualisat és partikularisat fejezi ki, hanem az általánosat is, (az intuicio-teoriától elütő értelemben vett általánosat), amire példa az egész régi művészet (Egiptom, görögök, gótika stb.), mely az egyéniben a tipikust is kereste s az individualist a stilusban fejezte ki. Az emlékezés az a funkció, melyben együtt van a tendencia az általánosnak és individualisnak összeegyeztetésére. Az összevonás, a kontrakció révén valaminek individualis karakterét még jobban kiélesíti, viszont más hasonló jelenségekkel hozván kapcsolatba, általánosabb érvényű jelleget ad neki. Ha nem így volna, senki művészetét sem érthetnők meg.

A nyelvészet továbbra is az lesz, ami eddig volt; az esztetikának, nevezetesen a poetikának al-diszciplínája, anélkül, hogy azonossá válhatna az esztetikával.*) A nyelvészet tanulmányozhatja a processzust, amelyben a nyelv általános elemeinek kombinációjából létrejön az individualis kifejezés, tanulmányozhatja, hogy e kifejezések valamely nyelv szelleméhez mérten helyesek-e vagy nem, de annak megállapítása, hogy van-e művészi értékük, s ha van, miért és mennyiben, már nem a lingvisztika dolga, mint ahogy pl. nem az empirikus pszichológia feladata, amely a látást vagy hallást tanulmányozza, a festészetről vagy zenéről értekeznie. Az esztetika tárgya csak egy dolog lehet: nem a pusztá kifejezés tanulmányozása, hanem csak azé, amely művészi forma is egyúttal.

AZ EMLÉKEZÉS-TEORIA ALKALMAZÁSA.

Ha ahelyett, hogy az intuicioval, játékkal, illuzióval stb. azonosítanók a művészetet, ahogy mások tették, mi az emlékezésre vezetjük vissza s az emlékezésből igyekszünk levezetni minden jellemző sajátosságát s bízunk e vállalkozásunk lehetőségében, kérdés, mi az előnye a mi teoriánknak a többivel szemben, mit értünk el vele? Nézetünk szerint igen sok előnye van s minden más teoriánál jobban beleavat bennünket a műalkotás intimitásába. Csak igen röviden utalhatunk néhányára.

A művészet eredete az emlékezés, mert az elfutó jelenből nem születik művészet, hanem abból az erőfeszítésből, melylyel az ember látott, megélt dolgokat visszahív, hogy megőrizze, megrögzítse, megörökítse őket. Ha az ember csak a jelenben élne, ha nem bánná, hogy élményei valamilyen formában megmaradnak-e számára, ha közömbösen szemlélné, hogy élményei mint peregnék le egymás után, művészet nem jöhetne létre. Az ember azonban nemcsak visszahívja élményeit, nemcsak újra akarja élni őket, mert értéket tulajdonít nekik, hanem föl is akar szabadulni alóluk. Ám az ember — s ez a lélek egyik legáltalánosabb és legmélyebb törvénye — csak megformált élményeitől szabad, csak a formában múlja

* Ebben teljesen egy állásponton vagyunk a legnagyobb nyelv-filozófusokkal. V. ö.: W. v. Humboldt: Die sprachphilosophischen Werke. Hrsg. v. H. Steinthal, 1884. és Steinthal nyelvészeti műveit.

fölül őket. Amíg valóban meg nem formálta s ki nem fejezte őket, addig nemcsak emlékezik reájuk, hanem folyton beleszövődnek jelenébe, összehalmazódnak s elviselhetetlen teherré válnak rajta. Akiknek sok a benső élményük és élénken emlékeznek, ezt a terhet soká nem hordhatják. Fokról-fokra meg kell szabadulniok a múlttól, hogy a jelennek s a jövőnek élhessenek. Amit a mindennapi ember az egyszerű közléssel, a vallásos ember a gyónással, azt teszi a költő, a művész, amikor formál: emlékezik, de egyúttal felszabadítja magát elmúlt élményei alól. A jelenben csak az a költő élhet — vagy, a mi formulánk szerint, a jelenre csak az emlékezhetik, — aki szakadatlanul formába öntötte a múltat, mint Goethe, úgy hogy már nincs vele baja. (Goethét nem véletlenül idézem, hanem mivel, különösen párbeszédeiben, sok idevágó tanulságos kijelentést tett.)

Az emlékezés magyarázza meg a művészet leglényegesebb tényezőjét, a formát, s a forma teremtését, a kompozíciót. Mit teszünk, valóban, amikor emlékezünk s miként emlékezünk? Vegyük az esetet, hogy vissza akarjuk idézni lelkünkben valamely személynek képét s képesek is vagyunk erre a visszaidézésre, legalább azok, akik vizualis memoriával birunk, szóval azzal a képességgel, hogy lelki szemeink elé tudjunk idézni a valósághoz hasonló meggyőző erővel tárgyakat, amelyek nincsenek jelen. Mikor az emlékezés ténye szándékos és nem véletlen s önkéntelen, szóval, mikor kialakulásának fazisait, többszöri kísérlet és koncentració után figyelemmel tudjuk kísérni és analizálhatjuk, akkor — s úgy hiszem, sokaknak tapasztalatát interpretálom ezzel a leírással — mindenek előtt sajátságos ködöt, atmoszférát, chaoszt veszünk észre, amely széjjelmálló határú, imbolygó, bizonytalan; a kívánt alakot nem látjuk mindjárt egészen, hanem az atmoszférában előbb luminozus pontot veszünk észre, emberi alaknál legtöbbször a fejet, helyesebben az arcot, szemeket, orrot, száját stb., azután mindinkább az egész alakot különféle helyzetekben, hol ülve, hol járva, hol otthon, hol a szabadban stb. — szóval próbálkozunk — végül a figura konturjait feloldó s beléje áradó atmoszféra ellen való erőfeszítéssel *megkonstruáljuk* az egész alakot oly módon, hogy a chaoszt mindjobban lehántjuk, letisztítjuk róla s ily módon, többször hirtelen megkapjuk a teljes figurát a maga éles konturjaival, vonalaival, formáival. A figurának végleges formáját, amely kielégít bennünket s amely után nem teszünk újabb erőfeszítést. Ez a processzus tarthat bizonyos ideig, de tarthat egy analizálhatlan rövid pillanatig is, a figyelmes vizsgálat azonban a legtöbb esetben többé-kevésbé hasonló tulajdonságokat fődöz föl benne. Fontos benne az, hogy egy adott anyagból, a chaoszból kihámozzuk, kivájjuk, azt lehet mondani, mintázzuk, fölépítjük a figurát. Ugyanúgy, mint a szobrász, amikor az adott chaotikus anyagból, a márványtömbből levájja a fölöslegeset, hogy meg hagyja a lényegeset, a figurát, mely benne van a tömbben.

A művészetnek az emlékezésből levezethető lényeges karakterisz-

tikumai közül említsük meg továbbá röviden a következőket: a művészetben csakúgy, (képzőművészetben, költészetben, építészetben stb. egyaránt) mint az emlékezésben, megtalálni az erőfeszítést és tendenciát a figurák (és tények) éles, világos silhouettejének zavaró elemekből való kiemelésére. A természetben minden összevisszaság és önkény, sehol állandó szempont: mindent nézhetünk mindenfelől s ahányszor mozdulunk, annyszor változik a kaleidoszkop; hogy egy tájnak bizonyos részét a többitől függetlenül vegyük szemügyre, a legnagyobb erőfeszítéseket kell tennünk s mégis mindaz, ami az általunk kiválasztott „képet“ körülveszi, szünetlenül és zavaróan beletolakszik — az emlékezés ellenben élesen kiemel egy tájat, figurát környezetéből saját ideális terébe; bizonyos szükséges távolságot vet a szemlélő s a szemlélt kép közé, állandó nézőpontot adván a szemlélőnek, többnyire olyat, ahonnan a tájat vagy figurát a maga teljességében és világosságában legjobban áttekinthetni; a természetben csak részletek, detailok vannak, melyeket a végtelen vesz körül; a művészet ellenben nem részleteket, hanem totalitasokat ad, lezárt egészeket, magukban megálló teljességeket, amelyekből ki van zárva a fizikai végtelenség s mindaz, ami merő természet. A jelen eseményeiben minden tele van véletlenekkel, minden ténybe ezer és ezer más fölösleges és zavaró keveredik; az emlékezés az eseményeket és jelenségeket levezeti lapidaris formáikra, rengeteget elhagy s ami megmarad, egymáshoz közel hozza és összevonja, ekkép szoros és szükségszerű kapcsolatot teremtvén a momentumok között, hasonlót a kauzalitás törvényéhez; csak hogy a dolgok foglalatja itt nem az ismeretnek valamely ész-formája, sem tapasztalati természeti törvény, hanem egészen specialis logika, mely a tényeket benső szükségszerűségénél fogva kompakt egységbe rendezi; a művészetben minden szigorú szükségszerűség, de a természetétől elütő törvény alapján.

Különösen fontos azonban az emlékezésnek kettős karaktere, az, hogy az emlékezéssel nemcsak konzerválunk benyomásokat és élményeket, hanem szakadatlanul formálunk és komponálunk vele s tesszük ezt, mivel a megformáltra, a komponáltra jobban emlékszünk, mint az informisra. Az emlékezés ekkép szolgálja s előkészíti önmagát önön sajátos logikájánál fogva. Nyitott, elfolyó, bizonytalan figurára nem tudok emlékezni; de lezárt, világos, magában megálló figurára igen. Nem emlékszem arra, ahogy a véletlen vetett csoportba embereket, de emlékezem a bizonyos principium szerint rendezett csoportra, ha ez a rend még oly változatos és még oly komplikált is. Ugyanígy a komponálatlan műalkotást elfelejti az egyes ember és el az emberiség, de nem felejt el pl. Leonardo Cenacolo-ját, amelyben minden résznek meg van a maga határozott rendeltetése, mindennek meg van a maga megfelelő ellentéte, úgy, hogy az egész teljes egyensúlyban és harmóniában van.

Említettük, hogy a lényeges kiválasztásának s a lényegtelen elha-

gyásának az intuicio nem lehet kriteriuma, de viszont nem lehet az önkény, a szeszély műve sem. A művésznak biztosságra van szüksége. Ezt a biztosságot az emlékezés funkciójának a jelenre alkalmazása adja meg neki. Az igazi művész nem izolálja ezt a funkciót a művészettől elütő szempontok kedvéért (mint pl. az impresszionista), hanem finom érzéssel követi, levonja belőle a konzekvenciákat. Az emlékezés újmutatásokkal szolgál neki, amelyeket ő következetesen végiggondol és alkalmaz. Az, hogy valaminek érnie kell az emberben, ennek a valaminek az emlékezés funkciója alá vetését jelenti, továbbá az emlékezés újmutatásainak kitalálását. Az egész régi művészet a tanúság reá; a világosságnak, lezártágnak, szóval a kompozíciónak minden sajátága levezethető az emlékezés utalásainak ösztönszerű követéséből, finom kitalálásából, következetes kiaknázásából. S az egész művészi fejlődés éppen ez: minél több lehetőséget megvalósítani ezen adott kereten belül (a keret szétvetése nélkül.)

Ide érkezvén, behatóbb vizsgálat alá kellene vennünk az egyes műformák létrejöttének, kialakulásának és érvényének problémáját, amelynek a mi szempontunkból való megoldásának lehetőségére már röviden utaltunk. Ez azonban komplikált s hosszú tárgyalást megkívánó kérdés, itt csak annak konstataálására szorítkozhatunk, hogy: míg mindazok a kísérletek, amelyek a művészi formákat az érzékek különféleségeiből, vagy továbbá a térből s időből stb. igyekeztek levezetni, csütörtököt mondtak, addig mi az egész lelki funkcióban keressük eredetüket s erős a hitünk, hogy az emlékezés magasabb rendű, a kísérleti lélektan által egyáltalán nem tanulmányozott képességeinek ismeretével általános érvényű és meggyőző módon fogjuk meghatározhatni.

Meg kell jegyeznünk, hogy bár — tudomásunk szerint — a mi kísérletünk az első a művészet lényeges sajátságainak az emlékezés funkciójából való szisztematikus levezetésére, e] teoria egy része, megelőzőleg, már sikeres alkalmazásra talált Emanuel Löwy-nek, a kiváló római tanárnak és archeologusnak egy kis könyvében,* amely elméletünknek részleges megerősítése. Löwy, legalább könyvéből ítélve, nem gondolt az egész művészi aktivitásnak az emlékezéssel való azonosítására s az ilyen azonosítás rendszeres és filozofiai kidolgozásának lehetőségére. Sikertült azonban kimutatnia, hogy a görög művészet, nevezetesen az archaikus, az emlékezési produkcionak minden sajátságát magán viseli, amely sajátságokat hét pontba foglalta.** Löwy nézeteit részben más archeologosuk is elfogadták s alkalmazták, pl. Gardner.***

Ha még megjegyezzük, hogy, mint már említettük, az emlékezést azonosítjuk a fantáziával, annyiban *formák* — s mindig *formák* — alkotója

* Em. Löwy: Die Naturwiedergabe in der älteren griechischen Kunst. Roma, 1900.

** Op. cit. p. 2—3.

*** Percy Gardner: A Grammar of Greek Art. London 1905.

(ki lévén zárva a művészetből a puszta invencio, fantaziálás stb.), nyilvánvaló, hogy az emlékezés döntő szerepét a művészet minden formájában, költészetben, zenében, építészetben stb. ki lehet mutatni, ugyanúgy, mint a képzőművészetekben, amely utóbbiakra legsűrűbben hívatkoztunk nagyobb egyszerűség, könnyebb demonstrálás kedvéért — s ezzel áttérhetünk vizsgálódásaink másik részére, arra, amely a szoros értelemben vett művészi tevékenységnek az emlékezés tág mezején belől való elhatárolását, differenciálását illeti.

A MŰVÉSZI ALKOTÁS DIFFERENCIÁLÁSA.

A szoros értelemben vett művészi formát meg kell különböztetni az impressziótól, percepciótól, representációtól, vagy intuiciótól egyfelől; a fogalomtól, logikai ítélettől stb. másfelől. Passzív vagy közömbös formát a teoria nem ismer, de a realitas ismer többé-kevésbé közömbössé és mechanikussá vált formát, amilyen a mindennapi beszéd stb., amely, ha eredetileg esztetikai tevékenység produktuma is, már egyáltalán alkalmatlan a művészi tevékenység karakterisztikumainak fölfedésére. Csak ahol a formáló tevékenységnek érzésével vagy tudatával találkozunk, csak ott lehet szó művészi formáról, csak ott lehet rajta érni in flagranti és eredményesen tanulmányozni. Ugyanígy igaz, hogy morálishan közömbös akciók nem fordulnak elő, az etika mégis, mikor az ember moralis aktivitását tanulmányozza, nem fogja teljesen jelentéktelen és érdektelen akcióit vizsgálni, hanem azokat, amelyek élénk moralis karakterrel bírnak, amelyekben a moralis tudat a maga eredetiségében s teljességében nyilatkozik meg.

A moráléhoz hasonló elhatárolásra szüksége van a művészetnek is. Hogy ez az elhatárolás tisztán empirikus vagy önkényes s hogy lehetetlen általános érvénnyel megállapítani a határt, mely elválasztja a művészetet a nem művészettől?* Ebben is kategorikusan ellene kell mondanunk Croce-nak. A határt a legfontosabb esztetikai fogalom jelöli meg, a par excellence esztetikai tényező, amely minden művészi tevékenységnek és megítélésnek alapja: a *szép* fogalma. Ez az elhatárolás nem önkényes és nem empirikus, hanem tudományos és tudomány tárgyává tehető, mert a szép fogalmával az esztetikai tevékenységnek egészen új s nélkülözhetetlen tényezője lép akcioba, mely éles határokat von s ez a *szép érzelme* — oly dolog, melynek Kant a mélyére látott s melynek alapjára vetette meg egész esztetikai rendszerét a „Kritik der Urtheilskraft“-ban.

Az esztetikai tevékenység nem ekonomiai, nem morális és nem tisztán teoretikus; tisztán teoretikus akkor volna, ha nem volna benne az intuicion s kifejezésén kívül semmi fontos tényező. A dolog azonban nem így van. A jó és a rossz, az igaz és nem-igaz mellett van még egy

* Croce: Estet. p. 15. f.

harmadik ítélet-pár, a szép és nem-szépé, amely ítélet teljesen független az előzőektől. Az esztetikai élményt természetesen megelőzi az ismeret, szóval a teoretikus tevékenység, ugyanúgy, mint a morális akciót; anélkül, hogy valamiről tudomást, ismeretet ne szerezzek, esztetikai élmény s morális akció egyaránt lehetetlenek; az esztetikai élmény azonban épp oly kevésbé marad meg teoretikusnak, mint a morális tevékenység; az utóbbi az akaratban, tehát a szellem praktikus kategóriájában, akcióvá válik; az előbbinek pedig ismeretből ítéletté és érzelemmé kell átalakúlnia. Az esztetikai élményben a megismerés, a teoretikus momentum, csak előkészítő fok, mint a képzet a fogalomnak. A fontos maga az érzelem, melyben megismerés és ítélet egybeolvadnak. Van egy specialis érzelem, amely különbözik a kellemestől és kellemetlentől, a szimpatikustól s antipatikustól, az örömtől s fájdalomtól stb. általában s ez: a formában telő kedv érzelme, függetlenül a tartalomtól. Ez az érzelem különbözik attól, amely esetleg követi az intellektualis és morális aktivitást, mint az igazság meglelésén telő öröm, a magabizás, önérzet, meglegedés stb. A művészi tevékenységben az érzelem nem oly másodrendű tényező, nem pusztán konkomitans, mint az intellektualis és morális tevékenységben, amelytől el is tekinthetünk, anélkül, hogy ezzel valamely tény valódi karakterét oly módon változtatnák meg, hogy nem ismernők fel, vajjon intellektualis vagy morális ténnyel van-e dolgunk. De nem így az esztetikai tevékenységben: ha ebből elhagyom az érzelmet, nevezetesen a forma keltette érzelmet, akkor megsemmisítem az egész esztetikaiényt, nem tudom megkülönböztetni a többitől. Ha valamely dologban föl ismerem a tökéletességet, egységet, harmóniát stb. s ki mondom ítéletem, azzal még nem aktiváltam esztetikai tevékenységem. Ennek működése csak ott kezdődik, ahol az érzelem kezdődik, a formában telő öröm — szóval a teoretikus momentum után. Az esztetikai élményben az érzelem a spiritualis tevékenységnek legmagasabb foka, nélküle művészi fenomen (alkotás vagy újra-élés) egyáltalán nincsen. Az érzelem ejti ki a végső ítéletet s ő dönt. Amíg meg nem jelenik, addig megismerhettem valamit, de esztetikailag még nem reagáltam.

Az ítélet tehát, melyet az érzelem ejt ki, a művészet határa.

A sikerült kifejezést, vagy röviden a kifejezést egyáltalán, mivel a nem sikerült kifejezés még nem kifejezés, nem lehet azon mód azonosítani a széppel, mint Croce akarja.* Még akkor is, ha objektíve nem volna más különbség a szép és nem szép között, mint a sikerültség vagy sikerületlenség, szubjektíve — és itt ez a döntő — különbség van abban, hogy az egyik kifejezés a szépnak érzelmét kelti, a másik nem, nem érdekelvén bennünket formája, hanem csak tartalma. A sikerült kifejezés, amely nem ébreszt tetszést bennünk, nekünk legalább nem szép; legföljebb megismertünk, vagy megtanultunk belőle valamit, de nem élveztük. És, ismét-

* B. Croce: *Estetica*, p. 90. f.

teljük, csak ott van esztetikai élménynyel dolgunk, ahol a formában telő öröm manifesztálódik. Ez az elhatárolás és megkülönböztetés a legnagyobb mértékben szükséges; lehet, hogy ami nekem tetszik, az másnak közömbös és viszont, és lehet továbbá, hogy a valóságban nincs egyetlen kifejezés sem, amely nem tetszik valakinek, úgy, hogy minden létező és elképzelhető kifejezés lehet esztetikai élmény tárgya, de ez a dolog lényegén mit sem változtat: mivel az esztetikának csak abban a pillanatban van dolga valamely kifejezéssel, amikor az tetszik s épp azt kell keresnie, hogy miért tetszik, nem pedig, hogy az illető kifejezés, a tetszéstől függetlenül, sikerült-e vagy nem, tökéletes-e vagy nem. Az esztetika tárgya nem a pusztá kifejezés, a kifejezés an sich, hanem csak az olyan, amely esztetikai érzelmeket és ítéleteket provokál; tárgya nem az absztrakt szép, hanem a szép az érzellemmel kapcsolatban, a szépnek megelevenedése az emberi lélekben. Megjegyzendő továbbá, hogy annak kriteriuma, vajjon valamely kifejezés sikerült-e vagy nem, ép oly szubjektív kriterium, mint annak eldöntése, hogy szép-e vagy nem; s ha az első esetben az ítélet szubjektivitása nem akadályozza meg az esztetikát abban, hogy tudományyá váljék (mint Croce és mások állítják), úgy nem akadályozhatja meg a másodikban sem. Az esztetikai ítélet szubjektív ítélet, de nem általános jelentőség és érték nélkül: ennek az általánosságnak alapja és föltétele, hogy esztetikai szép csak ott van, ahol a forma által támasztott tetszésnek érzelme van. Szóval a művészetben — s az esztetika számára — valamely kifejezés nem azért szép, mert sikerült, hanem azért sikerült, mert szép. S ezt az érzelmet nem lehet félretuszkolni, megvetően „hedonizmusnak” nevezvén, mint a szellem legfőbb tevékenységei alatt valót; mert a szépnek érzelme a szellem egyik legmagasabbrendű tevékenysége, rokona a vallásos érzelmenek. A filozófiai s a művészi tevékenység a szellemnek egy színvonalon álló funkciói, egyikük sincs a másiknak alá rendelve s természetes különféleségénél nem is lehet. Két ellentétes polust jelentenek: az első a fogalomé, a másik az érzelemé. Kiindulópontjuk közös, de útjaik elágazók s céljaik ellentétesek.

A SZÉP MINT AZ EMLÉKEZÉS PRODUKTUMA.

Ha tehát a szép érzelmének ily döntő szerepe van az esztetikai ítéletben, kérdés, vajjon teoriánk kielégítő definícióját tudja-e adni s le tudja-e vezetni az emlékezés funkciójából. Röviden utalunk e kérdés megoldásának módjára.

Mi az esztetikai tetszésnek, a szép érzelmének egyik legfőbb karakterisztikuma Kant szerint, amely élesen megkülönbözteti egyéb érzelmektől, a kellemes szenzaciótól, a hedonisztikus érzésektől egyfelől s a morális ítéletektől másfelől? Az, hogy a szép érzelme, az esztetikai ítélet, független tárgyának empirikus realitásától. Míg a szép területén kívül eső érzelmek

mind feltételezik a tárgyaknak, személyeknek stb., amelyekre vonatkoznak, materialis, kézzelfogható valóságát, vagy a moralis céloknak megvalósítását, addig a művészi élményben a forma szemlélete teljesen kielégít, anélkül, hogy empirikus realitásának kérdését fölvetnők, vagy ha fölvetjük, kiléptünk a művészi élmény világából. Szép az, ami érdek nélkül tetszik, nemcsak utilitarius, hanem existencialis érdek nélkül is, mint puszta forma, kép, reprezentacio. A lélek reprezentatív képességei között melyikben van meg az érdektől ment szemléletnek sajátja, az empirikus realitas alól való szabadulás lehetősége? Az emlékezést illető vizsgálódások között nevezetesen Bergson* analízise arra az eredményre vezet, hogy az emlékezés nem pusztán kvantitativ, hanem kvalitativ abban különbözik a percepciótól, hogy míg az utóbbi a hasznos akcióra s az exisztencialis érdekre vonatkozik, addig a tiszta emlékezés (*souvenir pur*) a lélek szabad aktivitása, képeknek szemlélete realitasuk kérdésétől függetlenül. Az esztétikai élmény tárgyának az empirikus realitástól való mentességének eléréséhez szükség van arra a már említett distanciára (perspektívára), melyet az emlékezés vet az ember és megélt, látott dolgai közé. A formában telő tetszés érzelmének eredete és lehetősége az emlékezésben keresendő. Hogy jött egyáltalán létre a szép fogalma? Vajjon nem az emlékezésnek abból a sajátosságából, amelynél fogva más, mint a percepcio, nem abból a különbségből, mely jelen és múlt között van? Ki nem ismeri a múltnak varázsát? Nem ez a különbség-e az, amit a szép fogalmának s érzelmének nevezünk s nemcsak akkor van-e érvénye a jelenre is, ha empirikus realitása alól fölszabadulva emlékezünk reá? S vajjon a rettenetesben, (pl. a görög tragédiában) telő örömünknek komplikált kérdése is nem fogja-e megelni végső megoldását az emberi lélek azon sajátosságának föltárásában, hogy a szenvedésekre is szívesen emlékezünk s újra tudjuk élni, mi több, újra kívánjuk élni a legborzasztóbb fájdalmakat, ha egyszer elmúltak, ha már nem realisak, nem jelenlévők? amikor átalakulva, a múlt varázsában, az emlékezés fölmagasztosító formájában jelennek meg lelki szemeink előtt, mint a tragédiában?

A művészet mindig idealizál s ez a sajátja épp oly természetes tulajdonsága, mint a természeté, hogy ne idealis, hanem természetes legyen. A művészet idealitásának alapját — a szót a tökéletes forma, nem pedig az édes, hamis „idealizálás“ értelmében véve — az emlékezés világában találni meg. A művészethez legközelebb álló lelki jelenség az álom, ahogy már Schleiermacher** fölismerte. Ám az álom is emlékezés, sőt maga par excellence emlékezés, melyből minden praktikus tendencia hiányzik.*** A művészetet bátran lehet az álomhoz hasonlítani, annak veszélye nélkül,

* Bergson: *Matière et Mémoire*.

** V. ö. Schleiermacher: *Vorlesungen über Aesthetik*.

*** V. ö. Bergson: *Matière et Mémoire*. És ugyanezen szerzőtől: *Le Rêve*. (Conférence. Paris 1901.)

hogy újra konfuzió támadna; a művészetnek az álommal szemben való elhatárolásának, differencialásának munkáját végrehajtotta ugyanaz a gondolkodó, aki a hasonlóságot hangsúlyozta: Schleiermacher.

A MŰVÉSZI EMLÉKEZÉS.

Említettük, hogy a művész s a mindennapi ember emlékezése között csak kvantitativ különbség van. Most azonban, miután a szép fogalmát is belevontuk vizsgálódásunk körébe s az érvektől ment szemléletét és vele járó érzelmet, a különbséget jobban elmélyíthetjük s utalhatunk a kvalitatív különbségekre is, melyeket az említett fogalom és érzelem vet közéjük.

A mindennapi ember emlékezése mindenekelőtt arra való, hogy a percepciot lehetővé tegye (Bergson szerint az akciót), szóval a jelent s annak praktikus szükségait szolgálja, teljesen beleolvad a percepcióba, benne elveszti emlékezés jellegét, s tiszta múltból tiszta jelenné válik. A mindennapi ember ezért mindig a jelenben: *az időben* él. Természetes tehát, hogy a percepcio, amely a maga képére mintázza az emlékezést, ha a maga részéről szintén emlékezéssé válik, hasonló lesz ahhoz, ami percepcionak volt: az emlékezés-anyagot nem a dolgok jellemző sajátjaival, nem a kontemplaciona alkalmas s idealitásuknál fogva kívánatossá tevő, a szép érzelmét keltő képekkel öregbíti, hanem a gyakorlati tapasztalatok számát s a percepcio könnyebb aktiválódásának s nagyobb átfogó képességeinek lehetőségeit növeli.

A művész emlékezése nem ilyen. Az ő emlékezése is beleárad a percepcióba, mivel enélkül nem különböztetné s nem ismerné meg a dolgokat, de nem vesz el benne s nem válik hasznos akcióvá, hanem túlárad a percepcion, amelyet teljesen fölszív és fölemészt; s ahelyett, hogy ő alakulna át a percepcio képére és hasonlatosságára, ő alakítja át a percepciot a saját ideális képére. A művész percepcioja a percepció pillanatában emlékezéssé, a jelen múlttá, a valóság idealitassá válik. A művész emlékezése aktiv és autonóm, csak annyiban passzív, amennyiben lehetővé teszi a percepciot, de rögtön át is alakítja. Az az energia, mely a hasznos akció végrehajtására szükséges, nála a percepcio tárgyának átalakítására, a jelennek eltávolítására, a szenzacionak azonnal tiszta szemléletté átdolgozására fordul. Az ő emlékezése nem azt kérdi valamely tárgygyal szemben: mit kell tennem, hogy percepcióvá váljak; hanem azt: mit kell tennem e tárgygyal, hogy az emlékezés-képpé váljon. Nem azt: mit kell tennem, hogy hasznossá váljak; hanem azt: miként ragadhatom ki e tárgyat a valóságból, miként tisztíthatom meg empirikus realitásától, miként magasztosíthatom fel úgy, hogy szemléletre s újra-fölidezésre méltó legyen. Ez a két emlékezés között való gyökeres különbség. Az egyiknél mindig az emlékezés a determináló s a cél, a másiknál a szenzacio és percepcio.

Th. Gambier

Az egyiknél az ember azért percipiál, hogy emlékezzék, a másiknál azért emlékezik, hogy percipiáljon. Az egyiknél az emlékezés a forma és formáló, a másiknál a tartalom s a formált. Az egyiknél a múlt determinálja a jelent s a jövőt, a másiknál a jelen szabja meg a múltat s a jövőt. Az egyiknél tulajdonképpen csak múlt van, a másiknál csak jelen; az egyik az időn kívül van, a másik az időben.

A művész az az ember, akiben a tiszta emlékezés-képek nagyobb gazdagságban s a valóságtól függetlenebbül élnek, mint a többi emberben és nem sülnek ki s egyáltalán nem merülnek ki a praktikus akciókban. A művészet egyenesen az ezek alól való megváltódás. Egy-egy emléknek végleges formává kialakulása a szabadságnak olyan pillanata, amelyet a misztikus él meg az extazisban, amikor fölszabadulván a levés alól a léthez tér meg. Az időnkivüliségnek, az örökkévalóságnak e pillanatai azonban a misztikusnál is csak ideiglenesek — ez legnagyobb paradoxonjuk. Ahogy a misztikusok formulázzák: amíg az ember az időben él, nem szemlélheti sokáig az örökkévalóságot, meg kell térnie az időbe. Hasonló momentumok a kész formák a művész életében, amelyek *véglegesek* s az örökkévalóságot jelentik, mégsem lehet megmaradni náluk, mert az embernek folyton vissza kell térnie az időbe. Ebből a paradoxonból, az idő és az örökkévalóság egymással való küzdelméből, az embernek az elérhetetlenről való lemondani-nem-tudásából születik meg a művészet *fejlődése*, úgy, hogy a művészetben van fejlődés, amennyiben az idő oldaláról nézi az ember és nincsen, amennyiben az örökkévalóságéről tekint. Hasonló ahhoz a paradoxonhoz, melyre nyomban rá fogunk térni, hogy a formának, mely időn kívüli, kibontakozásához szüksége van az időre.

A művész tehát az az ember, aki mindenki másnál nagyobb mértékben fölszabadul az empirikus, utilitarius és praktikus törekvéstől, melyet a jelen percepciójában és intuiciojában ki lehet mutatni, az, aki a jelenre is emlékszik, aki önmaga s a jelen közé ugyanazt a távolságot veti, mint a jelen és a múlt közé. A művész számára, mikor alkot, nincs különbség jelen és múlt között, mert minden egyenlő távolságra van tőle. Ennek az egyenlő távolságnak melyben a dolgok lelki szemei előtt igazodnak, neve *forma*. A művész megsemmisíti a jelent s az idő kategóriája benne nemcsak homogén elemmé válik, hanem, úgy lehetne mondani, matematikai ponttá. Ennek az állapotnak neve időnkivüliség, másszóval örökkévalóság s funkciója az emlékezés, vagy fantazia. Ennek alapján lát ő mindent sub specie aeternitatis, ezért látja ő a létet a levésben, a formát a szünetlen formálódásban.

Az emlékezés szerepét a művészetben röviden így formulázhatjuk:
 1. *indító oka* a művészi tevékenységnek (mint vágy a felmagasztalt emlékezés-kép után, annak szemlélni, megörökíteni akarása); 2. a *formáló* e tevékenységben; 3. az *örökkévalóság* jellegét adja meg produktumainak, azt, ami

a művészetet legélesebben választja el a természettől; 4. forrása az esztetikai érzelmeknek; 5. a művészet *fejlődésének* lehetősége.

A MŰVÉSZI FORMA.

A *forma* nem külsőség, hanem a dolgok lényege, az, ami mélyebb és legállandóbb van bennük: elemeiknek egymáshoz való viszonylata s egysége, a konstruktív tényező. A művész a dolgokat (karaktereket stb.) nemcsak úgy látja, ahogy egy adott pillanatban megjelennek előtte, hanem áttekinti bennük lévő minden lehetőségüket, azoknak szintézisét adja, s így a dolgoknak ideáját (partikularis és konkrét ideáját, formáját) fejezi ki, szóval — idealisan teljes történetüket. A művészet nemcsak a valóságoknak, hanem a lehetőségeknek kontrakciója egy formában. Ezért minél mélyebben lát a művész a dolgokba, s minél szélesebb alapon tekinti át őket, annál inkább formateremtő. A tökéletes forma egyúttal tökéletes — teljes — tartalmat jelent. Mivel a forma nem külsőség, szavak csengése stb., hanem a dolgok egész múltja, jelene és jövője, valósága és lehetősége egy ideális momentumba összefoglalva, a bennük lévő centripetalis erő, egységüknek föltétele. A valóság pillanatoknak egymásutánja és valamely dolog összes pillanatai teljes történetét (de nem formáját s ideáját) jelentik; a valóságot jelképezni lehet egy egyenes vonallal, melynek két vége nyitva van, szünetlen új pontok adódnak hozzá a végtelenségig, anélkül hogy az egyenesből valaha lezárt forma válhatna. Ezzel szemben a forma a pillanatok ideális egyidejűsége s a dolgok teljes története (a valóságban sohasincs teljesség), mert az egymásutániségot megszüntetvén a múltnak a jelenbe vonásával s a jövőnek anticipálásával s az egésznek az időn kívül emelésével, a szünetlenül nyúló és nyitott egyenest zárt körré hajlítja. A forma valamely dolog ideája, amelynek ez a dolog az idő egyetlen pillanatában sem felel meg, nem lehet a dologra azonmód alkalmazni — mint ahogy nem lehet a kört az egyenessel összeilleszteni, — mivel az adott dolog csak szakadatlanul egymást követő egyes pillanatokat ismer, míg a formában már nincsen meg a pillanatok történeti egymásutánja, hanem az összes lehető pillanatok ideális és időnkinti teljessége. A forma sohasem találkozhat a természeti jelenséggel.

Valamely dolognak lényegét, tökéletes tartalmát kifejezni tökéletes forma nélkül — *contradictio in adjecto*, mivel a forma maga a lényeg. A felsorolás pl. ha még olyan teljes is, nem adja a lényegét, mert vagy csak a pillanatokot írja le egymás után, vagy csak egyes oldalakat, nézeteket egymásután, vagy egyes részleteket egymásmellett — de nem lényegüket és egységüket. A felsorolás mindig benne marad az időben s megmarad sokságnak, egymáson kívül eső szimbolumok mennyiségének. De mi a dolgok lényege? Egységük. S ez a forma. S mi a forma tartalma? Mindaz, ami az egységet alkotja.

Az emlékezés, mely valamely dolog alkotó elemei és momentumai közül kiválaszt, s úgy tetszik, hogy a dolgot a valóságnál szegényebbé, töredékesebbé teszi, tulajdonképpen kiegészíti és gazdagítja, mert ha a kiválasztott elemek és momentumok nem alkotják is a művészileg megemlékezett s ábrázolt dolognak történelmi aktualitását, de magukba foglalják az összes potenciális elemek, momentumok egységét, amely fölülmúl minden adott időbeli pillanatot s az illető dolog ideális, végleges totalitását jelenti.

Minden dologban immanens a maga ideája, de a természeti végbemenésben sohasem fejeződik ki. Csak a művészet alkot egész és végleges dolgokat, oly jelenségeket, amelyek ideáik közvetlen kifejezései. Amennyiben a művészet a dolgoknak, individuumoknak, eseményeknek benső konstruktív vagy egymáshoz való viszonylatát, szóval ideáját fejezi ki, kifejezheti az egész életnek ideáját. Oly létet, oly formát teremt, melyben nemcsak az egyes dolgoknak, hanem az egész életnek minden lehetőségét, egész mélységét benne érezzük: oly létet és időnkivüliséget alkot, melyben az egész idő és levés ideálisan benne foglaltatik. Ilyen pl. a Divina Commedia. Nem tartalmának kvantitatív teljességénél, hanem formájánál fogva: az ideánál fogva, mely az egészet összetartja s minden részét áthatja. A tartalom kvantitása csak a formának, az ideának materialis következménye, a közlésnek szükséges vehikulumja, nem pedig fordítva. Az idea mélysége és szélessége determinálja az anyagot.

A lélek a lét ideáját is projiciálja a valóságba, ugyanúgy, mint a létét. A levés ideájától fölemelkedik a lét ideájához, amennyiben a dolgokban megannyi individuumot (Én-t) lát, amelyekbe a levés mögé az önmagukkal való identitást projiciálja. A formálódás mögé a formát, az idő mögé az időnkivüliséget. Így eléje vág a végbemenésnek, a világ történelmének s az egészet magasabbrendű formában foglalja össze, egy körben, melyben kezdet és vég találkoznak: ezért a művészet mindig teljesen kielégít, nem kérjük, mi lesz tovább, mert a továbbnak lehetősége, az idő, ki van zárva belőle. Ennek a formáló tevékenységnek objektíválódásai az ideák, a művészetben a formák, melyekben ítélet van kimondva a levés ideáján túl: implicite bennük van a gondolata annak, hogy a dolgok továbbra is olyanok lesznek s maradnak, amilyeneknek konstruáltuk s ismerjük őket, függetlenül az időtől és a változásoktól. Az ideák egyesítik magukban a lét és levés momentumát, a valóságnak mindkét oldalát. A filozófiában a valóság a lét és levés ideájának kölcsönösségével, egymás determinálásával fejeződik ki, a művészetben az által, hogy míg a forma időnkivüli, tudomásul vételéhez ki kell terjeszkednie az időben. A filozófiában dialektikusan, a művészetben érzékileg és szemléletesen.

A kanti tételt, hogy a műalkotással (általán a széppel) szemben nem vetjük fel az empirikus realitás kérdését, azzal kell kitágítanunk s elmélyítenünk, hogy nem is vethetjük föl, mert amint fölvetjük, a formának

valódi területéről, a létből átmegyünk az illuzorikusan hozzátartozóba, a levésbe s azt valóságossá hiposztazáljuk. Ha a műalkotásban szó lehet illuzioról, úgy az csak a vele járó levés-momentumra, a végbemenés illuziójára vonatkozhat s nem a formára. A műalkotás nem azért nem valóság (realitason túli), mert illuzio, hanem az illuzio ellenére az. Ahol a szemlélő beleesik az illuzioba, ott a forma időbeli kiterjedési szüksége, e tisztán materialis szükség, illuziójának esik áldozatul (kivül esik a formán), s ezért mondhatni, hogy: ahol az illuzio kezdődik, ott végződik a művészet. A művészet irrealitása fölötte áll az illuzionak.

A MŰVÉSZET METAFIZIKAI JELENTŐSÉGE.

Természet és művészet mint két különálló világ élnek egymás mellett: az első a levés és az idő világa, a második a lété és örökkévalóságé. A természet és az emberi öntudat szünetlen formálódás. A kérdés immár ez: hogy lesz két formálódásból forma, e két változóból valami állandó, két időből egy örökkévalóság? a levés vajjon létpillanatokból van-e összetéve? a formálódás formákból? az idő az örökkévalóság, időnkivüliség pillanataiból? Ha azonmód keresztül metszem a levést, a formálódást, az időt (mintegy megállítom egy pillanatra), vajjon megállítása pillanatában megkapom-e a létet, a formát, az örökkévalóságot? az az érzésem lesz-e róla, hogy a jelenségek úgy, amint e pillanatban találom őket, örökké tarthatnak, anélkül, hogy tovább kellene formálódniok? szóval a természetnek és művészetnek a levés és a lét különbségével kifejezett ellentéte többet jelent-e a merő fizikai processus jelenléténél vagy hiányánál, többet-e, mint a mozgás és a mozdulatlanság, mint a fejlődés és állandóság különbsége? a természetben, az időben előfordul-e valaha a művészet, a forma? A formáról főntebb adott definicionkból önként következik, hogy sohasem fordul elő, mert a természet bármely pillanatát veszem, mindig akcidentális és önkényes lesz, mint a mozgásnak hirtelen megállítása, ahol a megállítás pontja mit sem mond a megállás benső szükségszerűségéről, ellenkezőleg tovább utal és befejezetlenségről beszél, szóval még mindig a mozgást, a levést fejezi ki, nem a beteljesedést és nem-továbbat, míg a művészet világának minden pontja és pillanata véglegesség s nem utal semmire magán túl. A természet a művészet utánzása. A természet föloldott, kötetlen, formátlan-formálódó művészet, melyben soha sehol semmi végleges, definitív nincsen. Ha a lét megelőzi a levést, az ideák a jelenségvilágot, akkor a művészet megelőzi a természetet. Nem az a kérdés, hogy hogy lesz az időből örökkévalóság, hanem hogy lesz az örökkévalóságból idő; nem az, hogy hogy lesz a formálódásból forma, hanem hogy lesz a formából formálódás; nem az, hogy hogy lesz a természetből művészet, hanem hogy lesz a művészetből természet és — visszatérve tézisünk első felére — nem az, hogy hogy lesz a percepcioból emlékezés, hanem hogy lesz az emlékezésből percepcio.

A művész a formával kifejezi az időnkivülit, az el nem mulót, a létet, az örökkévalóságot, de nem absztrakt ideákban, mint a filozofia vagy a vallás, hanem a maga alkotta jelenségeknek formájával (ideájával) szemben az elmuló, levésben lévő, időben élő jelenségekkel. Honnan veszi ezt az ösztönt, ezt a vágyat, mely a levésből a lét felé hajtja? Platoval (s a misztikusokkal) e kérdésre csak ez lehet a válasz: hogy az ember, a művész, a létből jöven a levésbe, e változó életben az örökkévalóságra vágyik. Ezt a vallásos aspirációt fejezné ki ebben a világban a művész, aki mindenki másnál jobban emlékezik a létre, melyből jött, — az emlékezést immár nem a *mneme*, hanem az *anamnesis* platoi értelmében véve. Ebben a világban, ebben az életben, mint a platonikus, a misztikus még ebben az életben keresi az örökkévalóságot, lelke bensőjében. A művész olyan jelenségek alkotásában keresi, amelyek formájukban (ideájukban) s nem materiajukban, mentek legyenek a levés, a realis lét, a természet minden tulajdonságától. Ez alapon a szépnak következő, végső definícióját adhatjuk: *a szép valamely jelenség formájának örökkévalóság-jellege.*

A természet csak változó jelenségeket hoz létre. Vele szemben a gondolkodás az örök ideákat teremti, amelyeket kontemplál. De az embernek a filozofia és vallás világa mellett, az ideakon és Egy-en kívül szüksége van arra, hogy jelenségeket is szemlélhessen, anélkül, hogy ezért le kellene szállnia az érzékfölötti, spiritualis világból. Az örök formáknak ezt a jelenségvilágát a művészet teremti meg az örök idea-világ mellé. Így egészíti ki a művészet a filozófiát és vallást s csak ebben a hármasságban válik teljessé az emberi szellem ideális világa.

Annak a filozofiának, mely az örökformájú jelenségekkel foglalkozik, neve esztétika.

A művészet az emberi lélek ugyanazon metafizikai hajlamából sarjad, mint a létre célzó filozofia és vallás. Bizonyítéka annak, hogy mennyire az ember lelke mélyén fakad a szükség, hogy a folyton változó és fejlődő világban valami állandót, időnkivülit és örököt födözzön föl vagy teremtsen meg. S ha, mint említettük, a művészet formái egy-egy világ-felfogást fejeznek ki, az összes formákban megvan az élethez való ugyanazon viszonylatnak végső közössége. A művész legközelebbi rokon a misztikussal. Vele egyforma mélyen éli át a dolgok mulandóságát, folyását. De míg a misztikus örök szubsztanciát érez mögöttük, amelylyel egyesülni akar, a művész örökformájú jelenségek alkotásával elégíti ki metafizikai szükségét s éri el *szabadságát*.

* * *

U. i. Olvasóim között bizonyosan lesznek, akik az emlékezés funkciójának ily messzemenő kiterjesztését, a művészetnek, a szép érzelmének, a művészet örökkévalóság-principiumának belőle való levezetését a filo-

zofiában és tudományban uralkodó azon szokásnak rovására fogják írni, amely szerint számosan bizonyos ideát vagy tulajdonságot a többi rovására egyoldalúan hangsúlyoznak, amennyiben valamely emberi produktivitas vagy természeti jelenség-kör kizárólagos tényezőjévé teszik meg. Mielőtt erre a könnyen támasztható s minden új idea ellen sűrűn felhangzó ellenvetésre behatóbban felelhetnék — s a felelet nem lehet rá más, mint az itt röviden vázolt tételnek rendszeres földolgozása, érvekkel és példákkal való megtámogatása — legyen elég utalnom arra, hogy: 1. a mai természettudomány alapján, amely az emlékezést kiterjeszti az egész organikus, sőt részben az inorganikus világra, az emlékezés jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni; 2. ugyancsak a mai természettudományban és pszichológiában történnek kísérletek a hajlamoknak és érzelmeknek a mneméből való levezetésére;* 3. az emlékezésnek metafizikai értelmezését (létrevaló emlékezés) természettudományos alapon sem tarthatni fantasztikusnak, mert ha a természettudomány és pszichologia minden életjelenségeire igyekszik kiterjeszteni a mnemét bizonyos, kísérletileg vizsgálható emberi tulajdonságoktól *lefelé*, mért ne lehetne ezt a kiterjesztést tovább vinni *fölfelé* az emberi lélek legmagasabb képességeire való alkalmazással? Hogy a „létre“, az „örökkévalóságra“ való emlékezés ideája nem tételezi föl okvetlenül a léleknek és öntudatnak régi koncepcióját (mint szubstanciáét vagy külön energiáét), hanem megfér mai értelmezésünkkel is, azt más alkalommal fogom tárgyalni.

* Figyelemreméltó kísérlet, mely fölolvásásom után jutott kezemhez, az E. Rignano-é: *Dell' origine e natura mnemonica delle tendenze affettive.* (Estratto da „Scientia.“ Milano 1911.)

A KERESZTÉNYSÉG PARADOXONJAI.*

Irta: G. K. CHESTERTON.

Ennek a mi világunknak nem az a legnagyobb baja, hogy észszerűtlen világ, sőt még az sem, hogy észszerű. A főbaj éppen abban rejlik, hogy majdnem észszerű, de mégsem egészen. Az élet nem logikátlan, de kelepceje a logikusoknak. Mert kissé matematikusabbnak és szabályosabbnak látszik, mint a milyen. Szabályossága szembeszökő, de a szabálytalansága rejtélyes; kihágásai mind titkosak. Egy nyers példa megmagyarázza, hogy mire gondolok. Tegyük fel, hogy egy holdbeli matematikusnak számot kellene adnia az emberi testről; első látásra észrevenné, ami a leglényegesebb rajta, hogy tudniillik dupla. Az ember voltaképpen két ember s a jobbfele szakasztott olyan, mint a balfele. S minekutána megállapította, hogy jobbfelől is van egy karja s balfelől is van egy karja, jobbfelől is van egy lába s balfelől is van egy lába, tovább haladhat s azt fogja találni, hogy mindakét kezén és mindakét lábán ugyanannyi ujja van, aztán két szeme, két füle, két orrcimpája, sőt mi több: az agya is két féltékéből áll. Végül is törvényt fog látni ebben, és abból, hogy az egyik oldalon megtalálta a szívet, azt fogja következtetni, hogy kell még egy szívnek lenni a másik oldalon, Így tehát éppen akkor fog tévedni, amikor legjobban bízik a maga igazságában.

És éppen ez az egy hüvelykkel való szelíd elhajlás a szokott rendtől, ez az ijesztő momentum mindenben. Mintha valami titkos árulás lappangana a mindenségben. Egy alma vagy egy narancs elég gömbölyű ahhoz, hogy gömbölyűnek nevezzék, de azért mégsem gömbölyű. Maga a föld is olyanforma, mint egy narancs, úgy, hogy a közönséges eszű csillogász nem is átallja golyóbisnak nevezni. S mindenütt a dolgokban megvan

* Gilbert Keith Chesterton, akit az angolok egy része csakis mint kiváló Dickens-ismerőt és kritikust méltányol, a legeredetibb modern gondolkodók közül való, a ki egyéni fejlődésében keresztülmegy a hitetlenség, az evolucionizmus, az anarkizmus iskoláján, míg végre 1905-ben „Heretikusok“ című könyvében a legnagyobb hévvel fordúl minden határozatlan és homályos modern skepszis ellen. Chesterton a maga új és forradalmi igazságait a katolikus egyház dogmáiból építi föl, „Orthodoxia“ című munkájában, melynek egyik legsarkalatosabb fejezetét, az egész könyvnek úgyszólván fundamentumát itt adjuk az olvasónak.

ez a néma és kiszámíthatatlan elem, amely kisiklik a racionalisták kezéből, de mindig csak a legutolsó pillanatban.

Az igazi belátásnak és megérzésnek éppen az a kriteriuma, hogy rájön-e ezekre a rejtett formátlanságokra, kitalálja-e ezeket a meglepetéseket? Ha a mi holdbeli matematikusunk látná a mi két karunkat és két fülünket, joggal következtethetné ebből, hogy az agyunk is két féltekéből áll. De ha azt is kitalálná, hogy hol kell lennie az ember szívének, akkor azt mondanám róla, hogy több, mint jó matematikus. És rájöttem arra, hogy a kereszténységről ezt ki kell mondanom. Nemcsak logikai igazságokat vezet le, hanem amikor egyszerre logikátlaná válik, hogy ne mondjam, tulajdonképpen egy illogikus igazságra bukkant. Nemcsak hogy helyesen fogja fel a dolgokat, de ha szabad magamat így kifejeznem, helytelen is tud lenni ott, a hol a dolgok maguk helytelenek. Programjában benne vannak a titkos eltérések, és tudja várni a váratlant. Egyszerűen bánik az egyszerű igazságokkal, de hajthatatlan ott, ahol az igazság kényes. Elismeri, hogy az embernek két keze van, de bármit mondjanak is a modernisták, nem fogadja el azt a nyilvánvaló következtetést, hogy két szíve lehet. Ezzel a fejtegetéssel a céloom éppen kimutatni, hogy ahol valami furcsát látunk a keresztény felfogásban, rendesen rájövünk, hogy ott az igazságban van valami furcsaság.

Említettem azt a badar szálló ígét, amely szerint ez vagy az a vallási tétel a mi korunkban már nem hihető. A dolog persze úgy áll, hogy bármely korban bármit is lehet hinni. De csudálatosképpen bizonyos értelemben csakugyan elmondhatjuk, hogy egy vallási tétel, amennyiben egyáltalában hisznek benne, bonyolultabb korszakokban jobban hihető, mint egyszerűbb időkben.

Ha valaki igaznak találja a kereszténységet Birminghamben, ezt a hitét sokkal világosabb okokkal tudja támogatni, mintha Mercióban találta volna igaznak. Mennél bonyolultabbak a véletlenek, annál kevésbé lehetnek pusztán véletlenek. Ha például a hópelyhek olyan formában hullanak le, mint az edinburghi régi fogház, ez lehet merő véletlen. De ha szakasztott olyan a formájuk, mint a Hampton Courti labirintus, akkor itt csodáról kell beszélni. Én ugyanilyen csodának tartom a kereszténység filozofiáját. A mi modern világunk komplikáltsága sokkal tökéletesebben bizonyítja a hit igazságát, mint a vallásos korszakok egyszerű problémái. Ha valaki hisz egy vallás igazságában, nagyon is büszke a bonyolultságára, csak úgy, mint ahogy a tudósok büszkék a tudomány bonyolultságára. Ez mutatja ugyanis, hogy milyen gazdag fölfedezései vannak. S ha mint igazság már megállott, még nagyobb dicséretére válik, hogy sokrétűen igaz. Egy bot esetleg beleillik egy lyukba, egy kő egy mélyedésbe, csak úgy véletlenül. De a kulcs meg a zár, mindkettő komplex. És hogyha a kulcs beleillik a zárba, azt mondjuk róla, hogy az az igazi kulcsa.

De éppen a dolognak ez az akkurátus finomsága nehezíti meg a feladatomat, hogy leírjam ezt a sokrétű igazságot. Az ember roppant nehezen tud olyan igazságot védeni, amelyről tökéletesen meg van győződve. Könnyebb a dolog, ha csak részben van meggyőződve az ember. S azért van részben meggyőződve, mert talált egy vagy két bizonyítékot, a melyeket szépen kifejthet. De nem mondhatom, hogy egy ember igazán meg van győződve egy filozófiai igazságról, amelyet bizonyítékokkal tud támogatni. Csakis akkor van róla igazán meggyőződve, ha rájött, hogy minden, de minden az ő igazát bizonyítja. S mennél több összevágó érvet talál a maga meggyőződésére, annál könnyebben jön zavarba, ha egyszerre azt kívánják tőle, hogy adja elő az érveit. Ha valaki egy átlagos intelligenciájú embertől váratlanul megkérdezi: miért tartja jobbnak a civilizált állapotot a barbár állapotnál, — zavartan nézne körül. egyik tárgyról a másokra és csak ennyit tudna dadogni: „Hát itt ez a könyvespolcz — a köszén a szenesládában . . . a zongorák . . . meg a rendőrök.“ A legjobb argumentum a civilizáció mellett az, hogy minden argumentum mellette szól. S a bizonyítékoknak ez a sokasága, amely a replikát lesújtóvá tehetné, tulajdonképpen elejét veszi minden replikának.

Azért is minden valódi meggyőződésben van valami rettenetes gyámoltalanság. Olyan nagy a hit, hogy időbe telik, amig meg tud mozdulni. És csudálatosképpen ez a habozás abból ered, hogy teljesen mindegy volna, melyik pontról történik az elindulás. Minden út Rómába visz; ezért van, hogy annyi ember sohasem jut el Rómába. A kereszténységnek ebben a védelmében is, bevallom, kezdeném ott, ahol akarom, egy répán vagy egy taximéteren. Kezdeni fogom a saját élményeimmel.

Minden, amit a keresztény theologia felől hallottam, csak elidegenített tőle. Tizenkét éves koromban pogány voltam, tizenhat éves koromban csökönyös agnosztikus. Igaz, hogy megmaradt bennem valami homályos tisztelet egy kozmikus istenség és valami nagy történelmi érdeklődés a kereszténység megalapítója iránt. De csakis embert láttam benne; bár talán az volt a felfogásom róla, hogy még így is sokkal különb sok modern kritikusánál. Olvastam az akkori tudományos és szkeptikus irodalmat — legalább is mindazt, amihez angol nyelven hozzáférhettem; sőt nem is olvastam egyebet. Soha egy keresztény apologiát nem vettem a kezembe. Huxley, Herbert Spencer és Bradlaugh vittek vissza az orthodox theológiához. Ők vetették el lelkemben a kételyben való kételkedést. A nagyanyáinknak tökéletesen igazuk volt, amikor azt állították, hogy Tom Paire és a szabadgondolkodók megingatták az észet. Az enyémet rettentően megingatták. A racionalista kérdésessé tette előttem, hogy a racionak van-e egyáltalán valami haszna; és miután végigolvastam Herbert Spencert, először életemben kérdeztem magamtól, vajjon az evolúció csakugyan végbement-e. S amikor letettem Ingersoll utolsó atheisztikus

tanulmányát, ez a rettentő gondolat cikázott át az agyamon: „Te majdnem meggyőzől arról, hogy kereszténynyé kell lennem.“ Rettenetesen éreztem magamat.

A nagy agnosztikusoknak abbeli különös hatását, hogy a saját kételyeiknél sokkal súlyosabb kételyeket keltenek, sokféleképpen lehet illusztrálni. Én csak egyet ragadok ki a sok közül. Amikor újra meg újra átböngésztem a nem keresztény- vagy keresztényellenes iratokat, Huxleytől Bradlaughig, lassan, de biztosan az a rettentő sejtelem kerekedett fölül bennem, hogy a kereszténység okvetlenül rendkívüli dolog. Mert nem csak (ahogy mondták) a kereszténységnek vannak a legvirulóbb bűnei, hanem nyilvánvalóan valami rejtélyes tehetséggel is van felruházva, egyesíteni olyan bűnöket, amelyek általában összeférhetetlenek. Támadták minden oldalról, de homlokegyenest ellenkező okokból. Mihelyest egy racionalista bizonyította, hogy a kereszténység nagyon is keletre fekszik, jött egy másik s ugyanolyan világosan kimutatta, hogy nagyon is nyugatra esik. Még le sem csillapult haragom amiatt, hogy a keresztény tan milyen szögletes, éles és darabos, s már azt követelték tőlem, hogy vessem meg, merthogy olyan enerválóan és szenzualisan kerek.

Nagyon meg voltam hatva, amikor azt az ékesszóló vádat hallottam, hogy a kereszténység embertelenül komor; mert én azt hittem (s ma is azt hiszem), hogy az őszinte pesszimizmus a meg nem bocsátható bűn. A nem őszinte pesszimizmus társadalmi virtus, amely inkább kellemes és szerencsére majdnem minden pesszimizmus ilyen. De ha a kereszténység tisztára pesszimiztikus és életellenes, mint azok az emberek mondták, akkor én úgy éreztem, hogy légbe kell röpítenem a Szent Péter-templomot. Csakhogy a dologban ez volt a rendkívüli: az első fejezetben (nagy megelégedésemre) bebizonyították, hogy a kereszténység tulságosan pesszimiztikus; de azután a II. fejezetben azt kezdték bizonyítani, hogy nagyon is optimisztikus. Az egyik vádjuk a kereszténység ellen az volt, hogy beteges könnyekkel és borzalmakkal megakadályozza az embereket abban, hogy örömeiket és szabadságukat keressék a természet öln. De a másik vádjuk már úgy szólt, hogy a kereszténység az embereket egy képzelt gondviseléssel vigasztalja és egy rózsaszínű és fehér gyerekszobába szállásolja. Egy nagy agnosztikus azt kérdezte, hogy nem elég szép-e a természet, s csakugyan olyan nehéz-e szabadnak lenni? Egy másik nagy agnosztikus ellenben azon akadt fenn, hogy a keresztény optimizmus, „az illúzioknak ez a jámhör kezektől szőtt fátyola“ eltakarja előlünk azt a tényt, hogy a természet rút, s hogy nem lehetünk szabadok. Alig fejezte be az egyik racionalista a maga kijelentését, hogy a kereszténység lidércnyomás s már a másik azt kezdte emlegetni, hogy a balgák paradicsoma. Ez zavarba hozott; ellenmondást találtam a vádakban. A kereszténység nem lehet egy fehér világ fekete álarca s ugyanakkor egy fekete világ

fehér álarca. A keresztény hívő állapota sem lehet olyan kényelmes, hogy gyávaság, ha ragaszkodik hozzá s egyúttal oly kényelmetlen, hogy örültség, ha megmarad benne. Ha a kereszténység meghamisította az emberi szemléletet, vagy egyik vagy másik irányban hamisíthatta meg, de nem hordhatott egyszerre zöld és rózsaszínű szemüveget. Én is, mint akkoriban minden fiatal ember, rettentő gyönyörűséggel szavaltam Swinburn kifakadásait a hit szomorúsága ellen:

— Te győztél, oh sáppadt Galilei, a világ fakóvá szürkült a te lehellegetedtől.

De amikor elolvastam, hogy ugyanez a poéta hogyan vélekedik a pogányságról (az „Atalantá“-ban), azt kellett következtetnem hogy a világ, ha ugyan lehetséges, sokkal szürkébb volt akkor, amikor a Galilei még nem lehelt rája. A költő ugyanis, elméletben azt vallotta, hogy maga az élet koromfekete. De a kereszténység valahogy mégis sötétebbé tette. Ugyanaz az ember, aki pesszimizmussal vádolta a kereszténységet, maga is pesszimista volt. Éreztem, hogy itt valami nincs rendjén. És egy pillanatra megvillant bennem a gondolat, hogy a vallás és a boldogság viszonyának talán még sem azok a leghivatottabb bírái, akiknek a saját bevallásuk szerint egyikhez sem volt közük.

De azért nem azt az elhamarkodott következtetést vontam le mindebből, hogy a vádak hamisak s a vádlók ostobák. Én mindössze is csak annyit konstatáltam, hogy a kereszténység még sokkal furább és sokkal visszásabb, mint amilyennek ők feltüntették. Meglehet, hogy egy dologban két ellentétes bűn egyesül; de akkor az a dolog roppant furcsa. Egy ember lehet egyhelyütt túlkövér, másutt meg túlsovány; csakhogy akkor bizonyosan furcsa alak. De a gondolataim egyelőre csakis akörül forogtak, hogy milyen furcsa alakja van a keresztény vallásnak; s nem állítottam, hogy milyen furcsa alak egy racionalista gondolkodó.

Nézzünk egy másik, hasonló esetet. Mindig súlyos bizonyítéknak éreztem a kereszténységgel szemben azt a vádat, hogy abban, amit keresztényinek mondanak, van valami félénk, szerzetesi, férfiatlan vonás, kivált ami a küzdelmet és az ellenállást illeti. A keresztény intelmek folyton hangsúlyozzák a szelidséget és béketűrést. Az evangéliumi példák a jobb és a bal arcról, az a körülmény, hogy a papok sohasem harcoltak s száz más dolog valószínűvé tette azt a vádat, hogy a kereszténység kísérlet volt olyan irányban, hogy az embert bárányná szelítse. Elolvastam és elhittem ezeket a dolgokat, és ha egyebet nem olvasok, meg is maradtam volna a hitemben. Csakhogy egyebet is olvastam. Tovább lapoztam az agnosztikus kézikönyvemben és forogni kezdett velem a világ. Most tudniillik azt láttam, hogy a kereszténységet nem azért kell gyűlölnöm, hogy nagyon is keveset harcol, hanem ellenkezőleg azért, hogy nagyon is sokat harcol. A kereszténység a háborúk anyja. A kereszténység vérrel

áztatta a világot. Először azért kellett haragudnom a kereszténységre, mert ő sohasem tudott haragudni. Most meg azért kívánták tőlem, hogy haragudjak rája, mert az ő haragja a legrettentőbb és legrombolóbb dolog volt az emberiség történelmében; mert az ő haragja megfűrésztette a földet és felfüstölgött az égre. Ugyanazok az emberek, akik szemére lobbantották a kolostori szelidséget és leszerelést, gáncsolták egyúttal a keresztes hadjáratok vitézségét és erőszakosságait. Így vagy amúgy a szegény öreg kereszténység volt az oka, hogy Hitvalló Eduárd nem harcolt, s hogy Oroszlánszívű Richárd harcolt. Azt mondták, hogy csakis a quakerek az igazi tiszta keresztények; és mégis Cromwell és Alba mészárlásai tisztára keresztény bűnök voltak. Mi volt az értelme mindennek? Mi volt ez a kereszténység, mely folyton tiltotta a háborút s folyton háborút viselt? Milyen természetűnek kellett lennie, hogy egyszer azért bántották, mert nem akart harcolni, másszor pedig azért: mert mindig harcolt? Minő titokzatos világban születhetett ez a szörnyű vérszomj és ez a szörnyű béketűrés? A kereszténység egyre furcsább alakot öltött előttem.

Lássunk egy harmadik esetet: a legkülönösebbet valamennyi között, mert az egyetlen igazi kifogás a hit ellen. Az egyetlen igazi kifogás a kereszténység ellen tudniillik az lehet, hogy vallás. A világ nagy és tele van mindenféle néppel. A kereszténység (és ez teljesen racionalis felfogás) egy bizonyos népnek a külön vallása. Kezdődik Palesztinában és megállott Európában. Ez az argumentum nagyon hatott rám fiatal koromban és nagyon vonzódtam ahhoz a doktrínához, melyet az „ethikai társulatokban“ annyiszor hangoztattak, — ahhoz a doktrínához tudniillik, hogy az egész emberiség egy nagy öntudatlan egyház, amelynek alapja a mindenütt jelenvaló emberi lelkiösmeret. A vallások elválasztják az embereket, de végre is az erkölcs egyesíti őket. A lélek bejárhatja a legtávolabbi és legkülönösebb országokat s lényegileg mindenütt ugyanazt az erkölcsi közérzést fogja megtalálni. Látni fogja Confuciust egy keleti fa tövében, amint a fa kérgére rávési azt, hogy: Ne lopj. Kibetűzheti pusztai vidékek őskorainak leghomályosabb hieroglifjeit, és amit kibetűzött, annak ez lesz az értelme: A kis fiúk mondjanak igazat. Hittem ebben a testvériségi elvben és máig is hiszek benne, — meg egyéb dolgokban is. És nagyon nehezteltem a kereszténységre, amiért (én legalább úgy hittem), azt a látszatot keltette, hogy egész korok és egész emberfajok meg voltak fosztva az ész és az igazságosság e világától. De aztán egy meglepő dologra bukkantam. Rájöttem, hogy ugyanazok az emberek, akik azt mondták, hogy az emberiség Platótól Emersonig egyetlen egyház, egyúttal azt is állították, hogy az erkölcs teljesen megváltozott s ami helyes volt az egyik korban, az nem helyes a másokban. Ha én például egy oltárt kívánnék, azt mondanák, hogy erre semmi szükség, mert a mi testvéreink, az emberek megadták nekünk az ő világos orakulumaikat és egyetlen hitüket általános szoká-

saikban és idealjaikban. De ha én szerényen megjegyeztem, hogy az embereknek egyik legáltalánosabb szokásuk az volt, hogy oltárokat emeltek, akkor az én agnosztikus mestereim szépen fordítottak a köpenyegen, hogy az emberek mindig sötétségben éltek és barbár babonák között. Minden áldott nap szemére lobbantották a kereszténységnek, hogy csak egy népnek hozott világosságot s a többit mind a sötétségben engedte elpusztulni. De másrészről azt láttam, hogy ők maguk folyton azzal dicsekedtek, hogy a tudomány és a haladás egy népnek a fölfedezése s a többi népek mind sötétségben hanyatlottak el. A legfőbb vádjuk a kereszténység ellen volt egyuttal a legfőbb dicséretük önmaguk számára. Ha egy pogányt vagy agnosztikust látunk, jusson eszünkbe, hogy az egész emberiségnek csak egy a vallása; de ha egy misztikust vagy spiritualistát látunk, csakis az jusson eszünkbe, hogy némely emberek milyen képtelen vallásban hisznek. Epiktetes etikájában megbízhatunk, mert az erkölcs sohasem változik, de nehogy megbizzunk a Bossuet etikájában, mert hiszen az erkölcs folytonosan változik. Minden kétszáz évben megváltozik, de két ezer év alatt nem változik.

A dolog félelmissé kezdett válni. Mintha nem is a kereszténység volna olyan rossz, hogy minden bűnököt egyesítene magában, de mintha minden bot jó volna arra, hogy végighúzzanak a kereszténység hátán. Aztán mihez is lehet hasonló ez a különös dolog, hogy az emberek inkább önmagoknak is ellentmondanak, csak hogy neki ellentmondhassanak? És minden oldalról ugyanazt tapasztaltam. Nem folytathatom az egyes esetek felsorolását, de hogy tendenciozus szemelgetéssel ne vádoljanak, utalok még röviden néhány példára. Így némely szkeptikusok odanyilatkoztak, hogy a kereszténység legsúlyosabb bűne, hogy megtámadja a családot; a kolostori élet magányosságába csábítja a nőket, elvonja őket az otthontól és a gyermektől. De aztán más szkeptikusok (kissé haladottabbak) azt tudták be a kereszténység legsúlyosabb bűnének, hogy ránk erőlteti a családot és a házasságot, hogy a nőket odakötözte a házi tűzhely és a gyereknevelés súlyos munkájához s megtiltja nekik a magányosságot és a szemlélődést. Vagy, hogy az Epistolák — így mondták a keresztényellenes írók — sok helyütt lekicsinylik a nő intelligenciáját. De úgy találtam, hogy ezek a keresztényellenes írók maguk is nagyon lekicsinyelték a nők intelligenciáját mert a templom ellen a nagy ütőkártyájuk éppen az volt, hogy csak nők járnak bele. Vagy pedig szemére hányták a kereszténységnek szegényes, aszketikus életmódját; hogy zsákban jár s beéri száraz borsóval. De már a következő pillanatban azt vetették ellene, hogy sokat ad a pompára, a fényes szertartásokra, hogy porphyroltárai vannak s aranyos ruhái. Bántották, hogy nagyon színtelen, meg hogy nagyon tarka. Aztán meg mindig azzal vádolták a kereszténységet, hogy a sexualitást nagyon megszorítja, amíg a malthusianus Bradlaugh rá nem jött, hogy

nagyon is kevésbé szorítja meg. Egy szuszra kimértnek és pedansnak s másfelől túlzónak és exaltáltnak mondták. Ugyanegy atheistikus röpiratban kifogásolták azért, hogy elválaszt; mert „az egyik így gondolja, a másik úgy“, s kifogásolták azért, hogy egyesít, mert „csakis a vélemények különbözősége mentheti meg a világot az elpusztulástól“. Ugyanabban a beszélgetésben egy szabadgondolkodó barátom szidta a kereszténységet, a miért az megveti a zsidókat, aztán maga is megvetette a kereszténységet, mert nagyon zsidó. Akkor is objektív akartam lenni s most is az akarok lenni, s a kereszténység ellen való támadásokat nem tartottam minden alap nélkül valóknak. Csak konstataáltam, hogy ha igazuk van, akkor a kereszténység ügye nagyon rosszúl áll. Mert egy dologban lehetnek ilyen rémes ellentmondások, csak hogy akkor az a dolog okvetlenül roppant különös és egyedülálló. Vannak emberek, akik fukarok és egyben tékozlók, de ritkán. Vannak emberek, akik kicsapongók és önmegtartóztatók, de ezek is ritkák. De hogy a legörültebb ellenmondásoknak ez a tömkelege valóban existáljon, hogy valami békeszerető és vérengző lehessen, fényűző és fősvény, puritán és pompázó, ellensége és egyben együgyű menedéke a nőknek, ünnepélyesen pesszimista és ostobán optimista, ha ez a monstrum csakugyan létezett, akkor ennek valóban magasrendű és páratlan monstrumnak kellett lennie. Agnosztikus mestereimnél semmiféle magyarázatát nem találtam ennek a kivételes romlottságnak. A kereszténység (theoretikusan szólva) az ő szemükben nem volt egyéb, mint egy a sok közönséges mythos és emberi tévedés közül. Nem fejtették meg nekem ezt a bonyolult és természetellen gonoszságát. Ez a paradox monstrum természetfölötti méreteket kezdett öltetni. Igazán, csaknem olyan természetfölötti volt, mint a pápa csalhatatlansága. Mert egy történelmi intézmény, melynek sohasem volt igaza, szakasztott olyan csoda, mint az az intézmény, amelynek mindig igaza van. Az egyetlen lehetséges magyarázat, mely csakhamar eszembe ötlött, az volt, hogy a kereszténység nem az égből jött, hanem a pokolból. Valóban, ha a Názárethi Jézus nem volt a Krisztus, akkor csak az anti-krisztus lehetett.

De azután, egy csöndes órában, mint a villám, úgy járta át az agyvelőmet egy különös gondolat. Hirtelen egy másik magyarázat jutott eszembe. Tegyük fel, hogy sokan beszéltek nekünk egy ismeretlen emberről s mi nagy megrökönyödéssel hallottuk egyesektől, hogy az illető nagyon nagy, másoktól meg hogy nagyon kicsiny; némelyek felhánytorgatták, hogy kövér, mások panaszkodtak a soványsága miatt; némelyek azt mondták, hogy világosszöke, mások meg azt, hogy sötétbarna. Amint már láttuk, ennek a dolognak az egyik magyarázata az lehet, hogy az illető ember nagyon furcsa alak. De van más magyarázat is. Az, hogy teljesen normális alak. A nagyon magas emberek kicsinek ítélték, a nagyon kicsi emberek nagyoknak. Öreg kosok, akik pocakot eresztettek, nem találták elég testesnek,

öreg dandyk, akik összeasztak, úgy látták, hogy meghaladta az elegancia keskeny vonalait. A svédek talán, akiknek lenszőke a hajuk, fekete embernek hívták, míg a négerrek határozottan szőkének tekintették. Talán ez a rendkívüli dolog valójában véve normalis dolog, sőt maga a normalis, a centralis dolog. Végre is talán éppen a kereszténység egészséges és a kritikusok örültek — mind a maguk módja szerint. Ezt a gondolatomat pedig úgy próbáltam ki, hogy fölvettem magam előtt a kérdést, vajon nincs-e minden vádlóban valami beteges hajlam, amely megérteti magát a vádat: És nagy megdöbbenésemre, ez a kulcs beleillett a zárba. Például határozottan furcsa volt, hogy a mi modern világunk egy füst alatt testi megtartóztatással és művészi pompával vádolja a kereszténységet. De viszont az is furcsa, nagyon furcsa, hogy a modern világ maga hihetetlen testi luxus mellett minden artisztikus pompa nélkül szűkölködik. A modern ember úgy találja, hogy Becket Tamás ruhái nagyon pompások, de az étkezései fölötté szegényesek. De a modern ember igazán kivételes jelenség a történelemben: soha ember nem adott ilyen pazar lakomákat, ilyen csúnya ruhákban! A modern ember az Egyházat túlegyszerűnek találja itt, hol a modern élet nagyon komplex; de túlpompásnak találja az Egyházat ott, ahol a modern élet nagyon is szürke. Az az ember, a ki nem szereti a bőjtöt és az egyszerű élelmezést, bolondja az entréesknak. Az az ember, aki nem szereti a miseruhát, groteszk pantallót hord.

És ha van valami örűtség a dologban, akkor sem a természetes redőjű ruhában van, hanem a pantallóban, a tulzásba vitt entréeskban s nem a borban és a kenyérben.

Végigmentem az összes eseteken s a kulcs mindenütt jó volt. Most már könnyű volt megmagyarázni, hogy Swinburne miért haragudott a keresztények boldogtalansága miatt s miért haragudott még jobban a boldogságuk miatt, nem a kereszténységben volt a beteges komplikacio, hanem magában Swinburnben. A kereszténység korlátozásai azért bántották, mert sokkalta hedonistább volt, mint amennyire egy egészséges ember az lehet. A keresztény vallás pedig azért bántotta, mert pesszimistább volt, mint amennyire egy egészséges embernek megengedhető. S ugyanígy a malthusianusok ösztönszerűleg támadták a kereszténységet, nem azért mert a kereszténységben volt valami anthimalthusianus elem, hanem mert a malthusiánizmusban van valami embertelen elem.

Mindamellett azt is éreztem, hogy a kereszténység nem pusztán észszerű s egyáltalában nem áll az arany középúton. Volt benne valami tulzás, valami frenetizmus, mely igazolhatta a szekularisták fölületes kritikáit. A kereszténység lehetett bölcs, de mindjobban kezdtem belátni, hogy nem pusztán életbölcsestéget hirdetett; nem csak mértékletes és tiszteletreméltó tudott lenni. Keresztes vitézei és béketűrő szentjei ellensúlyozhatták egymást, de a keresztesek nagyon vitézek és a szentek nagyon szelídek voltak, minden

mértéken túl türelmesek. S ezen a ponton eszembe jutott mindaz, amit a szentről és a martirról gondoltam. Ott is megvolt két szinte esztelen szélsőség párosítása, mely úgy együtt valahogy teljesen józanná lett. Ez is olyan ellenmondás volt s megtaláltam benne az igazságot; paradoxon volt, ahol a szkeptikusok azt látták, hogy a vallásnak nincs igaza, én pedig éppen abban láttam meg, hogy igaza van. Bármily örülten szerették a keresztények a martirt, vagy gyűlölték az öngyilkosságot, hevesebben nem gyűlölhették nálamnál, amikor pedig még nem is álmodtam a kereszténységről. S akkor kezdődött rám nézve ennek a szellemi processzusnak a legnehezebb és legérdekfeszítőbb része, s megpróbáltam ennek a gondolatnak a fonalán keresztülhatolni a theologia óriási koncepcióin. A gondolat az volt, amelyet már körvonaloztam, amikor szó volt az optimistáról és a pesszimistáról; hogy mi nem keveréket vagy megalkuvást akarunk, hanem mind a kettőt erejük teljében; lobogó szeretetet és lobogó gyűlöletet. Itt csak az ethika területén akarok maradni. De ez a kombináció egyúttal centralis gondolata az orthodox theológiának. Mert az orthodox theologia mindig is ragaszkodott ahhoz, hogy Krisztus nem Istentől és embertől különböző lény mint a tündérek, sem pedig félig ember s félig nem ember, mint a centaurok, hanem egyszerre mindakettő, testestől, lelkestől, nagyon ember és nagyon Isten.

Minden egészséges ember tudja, hogy az egészség bizonyos tekintetben egyensúly; az egyik ember túlsokat eszik s attól beteg, a másik túlkeveset és attól beteg. A modernek közül néhányan a haladás és a fejlődés olyan homályos verzióival állottak elő amelyek meg akarják dönteni Arisztotelesz a μέτρον-ját vagy mérlegét. Mitha azt akarnák velünk elhitetni, hogy progresszió során egyre jobban fogunk koplalni, vagy pedig napról-napra dúsabban és dúsabban fogunk reggelizni. De a μέτρον nagy igazságán ez nem változtat semmit, s az emberek csakis a saját egyensúlyukat billentették föl. De föltéve, hogy csakugyan az egyensúlyt kell megőriznünk, a kérdés azon a ponton válik igazán jelentékennyé, hogy miképpen tartható fenn ez az egyensúly. Ez volt a problema, melyet a pogány világ meg akart oldani; ez az a problema, melyről azt hiszem, hogy a kereszténység megoldotta, még pedig nagyon különös módon.

A pogányság azt hirdette, hogy az erény a helyes mértékben rejlik, a kereszténység azt hirdette, hogy az erény a konfliktusban rejlik; két látszólag ellentétes szenvedély kollíziójában. Természetes, hogy alapjukban véve nem voltak ellentmondók, de roppant nehéz volt őket ellensúlyozni. Haladjunk egy pillanatra a vértanú és öngyilkos kérdésének nyomán s nézzük a bátorság esetét. A bátorság fogalmában ellenmondás rejlik. A bátorság roppant nagy életkedv, amely a halálra való elszántság formájában lép föl. „Az, a ki elveszti az életét, megtalálja,” nem misztikus életelv szentek és hősök számára, hanem mindennapra való bölcs tanács

tengerészeknek és hegymászóknak. Ki lehetne nyomtatni egy alpesi kalauzban vagy egy katonai gyakorlókönyvben. Ez a paradox a kvintesszenciája a bátorságnak, még a legföldibb és legnyersebb bátorságnak is. Egy ember, akit a tenger elsodort, megmentheti az életét, ha folyton kockára meri tenni. Csak úgy menekülhet meg a haláltól, ha folyton szorosan mellette halad. Egy katonának, akit ellenség fogott körül, ha ki akarja vágni magát, egyrészt nagyon kell kívánnia az életet, másrészt fittyet kell hánynia a halálnak. Nem szabad csak az életen csüngenie, mert akkor gyáva lesz és nem fog megmenekülhetni. De a halálba sem szabad belenyugodnia, mert akkor öngyilkos lesz és megint nem fog megmenekülni. Elszánt közömbösséggel kell küzdenie az életeért; úgy kell sóvárognia az életért, mint a vízért s úgy innia a halált, mint a bort. Azt hiszem, hogy soha filozofus ezt a romantikus rejtélyt kellő világossággal ki nem fejezte és én még kevésbé mint mások. De a kereszténység még többet tett: még a határokat is megvonta, mert másképpen temeti el az öngyilkost, mint a hőst, s megkülönbözteti azt, aki azért hal meg, hogy éljen, attól, aki azért hal meg, hogy meghaljon. És azóta is az európai lándzsák fölött ott van a vitézség miszteriumának lobogója: a keresztény bátorság, mely megvetése a halálnak és nem a kínai bátorság, mely megvetése az életnek.

És ekkor fölfedeztem, hogy a szenvedélyek e kettőssége a kulcsa az egész keresztény etikának. A vallás mindenütt két hatalmas indulat ütközését moderálta. Vegyük például a szerénységet, mely ellensúlyozása a merő büszkeségnek és a merő alázatnak. Az átlagos pogány, valamint az átlagos agnosztikus csak annyit mond, hogy ő meg van elégedve magával, de azért nem elbizakodott, hogy vannak nálánál jobb és nálánál rosszabb emberek, hogy az érdeme csekély, de legalább az övé. Szóval, fennhordja a fejét, de nem hordja fenn az orrát. Ez férfias és észszerű álláspont, de joggal illethető azzal a kifogással, amelyet a pesszimizmus és optimizmus kompromisszuma ellen hoztunk fel. Minden keverék egyúttal fölhígítás, amelyben egyik elem sem őrzi meg valódi erejét és valódi színét. Ez az illedelmes büszkeség nem emeli föl a szívet, mint a harsonák szava; ezen az alapon nem lehet biborban és aranyban járni. Másfelől ez a jámbor racionalista szerénység nem tisztítja a lelket tüllel s nem teszi olyan átlátszóvá, mint a kristály, nem csinál (mint a szigorú és kutató alázatosság) kis gyermeket belőlünk, aki le tud ülni a fűszál tövébe. Nem adja meg az embernek azt, hogy fölfelé nézhessen és csodákat láthasson, pedig Alicenek egészen kicsivé kell összezsugorodnia, hogy a Meseországbeli Alice lehessen.

Igy egyszerre kettőt veszít, a büszkeség és az alázatosság poezisét. A kereszténység ellenben egy különös expedienssel megmentette mind a kettőt.

Tudniillik széjjelszakította a két ideát s mindakettőt túlzásba vitte. Egyfelől az embernek gögősebbnek kellett lennie, mint volt valaha; másfelől

azonban alázatosabbnak kellett lennie, mint valaha is lehetett. Mint Ember, én vagyok a teremtés koronája; mint egy ember, én vagyok a legnagyobb bűnös. És el kellett tűnnie minden olyan alázatnak, amely csak pesszimizmus volt, amely csak annyit jelentett, hogy az embernek kisszerű és bizonytalan felfogása van a saját rendeltetéséről. Az ember Istennek kertben járó szobra volt. Az ember kiválóbb volt minden állatnál; az ember csakis azért volt szomorú, mert nem volt állat, hanem egy bukott isten. A görögök úgy beszéltek az emberről, mint egy csúszó-mászó állatról, mely hozzátapad a földhöz. Most az ember úgy járt a földön, mint aki legázolja. A kereszténység olyan véleménynyel van az ember méltóságáról, hogy nem lehet másképpen illusztrálni, mint napsugárból font koronákkal s a páva kiterjesztett legyezőjével; de ugyanakkor képes olyan véleménynyel lenni az ember nyomorúlt kicsiségéről, amit nem lehet egyébbel illusztrálni, mint bőjtökkel és fantasztikus megalázódásokkal. Amikor az ember önmagát tekinti, akkor a legkeményebb önmegtagadást, a legkeserűbb igazságokat alkalmazhatja amennyire csak jól esik s amely mértékben képes rája. A realista úr itt kitombolhatja magát. Szabad a tér a pesszimistának. Szidhatja önmagát, ahogy akarja, csak ne szidja létezésének általános célját; mondja magát hülyének, sőt akár átkozott hülyének (ámbár ez inkább kalvinista dolog) csak azt ne merje mondani, hogy a hülye nem érdemes arra, hogy üdvözljön. Nem szabad azt mondania, hogy egy ember, mint ember értéktelen. A kereszténység itt is diadalmasan oldotta meg a nehézséget, hogy két szélsőséges ellentétet párosított össze, s megtartotta mindakettőt, s mindakettőt a maga szélsőségében. Az egyház mindakettőt erősen állította. Az ember nem tarthatja magát elég kicsinynek. Az ember a lelkét nem tarthatja elég nagynak.

Nézzünk más esetet: az emberszeretet bonyolult kérdését, amelyet bizonyos embergyűlölő idealisták nagyon könnyűnek látnak. Az emberszeretet is paradoxon, mint a szerénység meg a bátorság. Általánosságban szólva, az emberszeretet mindenesetre egyet jelent két dolog közül — megbocsátani meg nem bocsátható tetteket, vagy szeretni olyan embereket, akik nem szeretetre méltók. De ha azt kérdezzük önmagunktól (mint a büszkeség esetében kérdeztük), hogy egy okos pogány hogyan vélekedik a kérdésről, mindenesetre eljutottunk a kiinduló ponthoz. Egy okos pogány azt mondaná, hogy vannak emberek, akiknek meg lehet bocsátani és vannak mások, akiknek nem lehet megbocsátani. Egy rabszolgán, aki bort lop, lehet nevetni; de egy rabszolga, aki elárulta a gazdáját, megérdemli a halált s hogy halála után elátkozzák. Ha a vétek megbocsátható, akkor az embernek is meg kell kegyelmezní. Ez megint nagyon észszerű, sőt nagyon életrevaló dolog; de ez is föleresztés. Nem ad teret az igazságtalanságtól való őszinte borzalomnak, amely az ártatlan embernek igazi nagy szépsége. És nem ad teret az ember iránt való nagy gyöngéd-

ségnek, mely az emberszeretetnek a legfőbb varázsa. A kereszténység itt is hasonlóan lépett közbe. Hirtelen lépett közbe, karddal a kezében s a két dolgot széjjelvágta. Elválasztotta a bűnt a bűnöstől. A bűnösnek hetvenhétszer meg kell bocsátanunk. A bűnt egyáltalában nem szabad megbocsátanunk. Nem elég, hogy a rabszolga, aki bort lop, részben a haragunkat, részben a jóságunkat ébreszti fel. Sokkal jobban kell haragudnunk a lopásra, mint azelőtt, és sokkalta jobbnak kell lennünk a tolvajokhoz, mint annakelőtte. Itt aztán a gyűlölet is, a szeretet is teljesen kitombolhatja magát. S mennél jobban tanulmányoztam a kereszténységet, annál inkább láttam, hogy amíg szabályokat és rendet teremtett, ennek a rendnek az volt a legfőbb célja, hogy a jó hajlamok kitombolhassák magukat.

A szellemi és a lelki szabadság nem olyan egyszerű, amilyennek látszik. A tény az, hogy törvényekkel és kikötésekkel kell egyensúlyozni. csak úgy, mint a társadalmi és politikai szabadságot. A közönséges eszteta anarkista, aki azt kívánja, hogy mindent szabadon érezhessen, végül belegabalyodik a paradoxba, a melytől egyáltalában semmit sem tud érezni. Kitör a család köréből a poezis kedvéért. De mihelyt nincs többé érzéke a család iránt, már nem érezheti többé az Odysseát. Ő mentnek érzi magát nemzeti előítéletektől és kívül áll a hazafiságon. De mihelyt kívül áll a hazafiságon, már kívül áll V. Henriken. Az ilyen irodalmi ember egyszerűen kívül áll minden irodalmon; sokkal inkább fogoly, mint a legbigottabb ember. Mert hogyha közted és a világ között fal áll, majdnem egyre megy, hogy azt mondod-e magadról, hogy be vagy zárva, vagy pedig azt, hogy ki vagy zárva. Mi nem arra az univerzalitasra vágyunk, mely kívül esik minden normális érzésen; mi arra az univerzalitasra vágyunk, mely belül esik minden normális érzésen. Különbség csak az, hogy úgy vagyunk-e szabadok, mint aki nincs börtönbe zárva, vagy úgy vagyunk-e szabadok, hogy beletartozunk egy állam kötelékébe. Én szabad vagyok a Windsor Castletől (már amennyiben nem fognak ott erőszakkal), de ez nem annyit jelent, hogy szabadon rendelkezhetem vele. Hogy szabadulhat meg az ember a nemes érzésektől anélkül, hogy kárt tenne magában? És ez a legnagyobb sikere a kereszténység nagy paradoxonjának. Miután megvolt az alapvető dogma az isteni és ördögi erők örökös harcáról, a világ lázadásáról és romlásáról, optimizmus és pesszimizmus egész költői erejükben szakadhattak le, mint hatalmas vízesések.

Szent Ferencz, dicsérvén mindent, ami jó, újjongóbb optimista lehetett, mint Walt Whitman. Szent Jeromos, leleplezvén mindent, ami rossz, feketébbre festhette a világot, mint Schopenhauer. Mind a két szenvedély szabad volt, mert csak a maga helyén érvényesülhetett. Az optimista tele torokkal magasztalhatta a harcba szálló sereg vidám indulóját, az arany haronákat és a bibor zászlókat, csak azt nem mondhatta, hogy a harc szükségtelen. A pesszimista pedig oly sötét színekben festhette le

a gyilkos meneteléseket, a vérző sebeket, ahogy akarta; csak azt nem mondhatta, hogy a harc reménytelen. És így volt a többi erkölcsi problémával is, a büszkeséggel, az ellentállással, és a részvétellel. Miután az alapelvet meghatározta, az Egyház nemcsak hogy látszólag ellentmondó dolgokat tartott fenn egymás mellett, de ami ennél is több volt, azt is megengedte, hogy olyan művészi hévvel törjenek ki, amely máskülönben csakis az anarkistákra nézve volt lehetséges. A szelidség drámaibb lett, mint az örültség. A történelmi kereszténység az erkölcsiségnek magasrendű és különös színjátékává lett — s azt produkálta az erény területén, amit Nero valamikor rémtetteivel a bűn területén. A felháborodásnak és az irgalomnak szelleme rettentő és elragadó formákat öltött, kezdve attól a szilaj szerzetestől, aki mint egy kutyát, megkorbácsolta a legelső és legnagyobb Plantagenetet, egészen a Szent Katalin fönséges irgalmasságáig, aki a vesztőhelyen megcsókolta a bűnös vérző fejét. A poezis nemcsak képzelt dolog volt, hanem valóság. Az ethikanak ez a heroikus és monumentalis gyakorlata teljesen eltűnt a természetfölötti vallással. Ők, az alázatosak pompázhattak is; mi sokkal büszkébbek vagyunk, semhogy fölemelkedhetnénk. A mi erkölcstanítóink nagyon okosan írnak a börtönreformok érdekében, de aligha fogjuk látni, hogy Mr. Cadbury vagy más jeles filantrop bemegy a Reading Goalba s átöleli a megfojtott tetemet, mielőtt belöknék az oltatlan mészbe. A mi erkölcstanítóink megeresztenek néha egy szelíd cikket a hatalmas milliomosok ellen, de aligha fogjuk megérni, hogy Mr. Rockefellert vagy bármely más modern zsarnokot nyilvánosan megvevesszőzzenek a Westminster Abbeyben.

Így a szekularisták kettős vádjai, bár csak sötétséget és zavart támasztottak maguk körül, igazi világosságot árasztottak a vallásra. Igaz, hogy a történelmi Egyház egyidejűleg hangsúlyozta a coelibatust és hangsúlyozta a családot; egyidejűleg (ha lehet így beszélni) azt kívánta, hogy legyenek gyermekeink s azt, hogy ne legyenek gyermekeink. Fentartotta mindakettőt egymás mellett, mint két erőteljes színt, a pirosat meg a fehéret; mint a pirosat meg a fehéret a Szent György pajzsán. Mindig egészséges gyűlöletet érzett a rózsaszín iránt. Gyűlöli a két szín keverékét, ami a filozofusok gyöngé kibúvója. Gyűlöli a feketének a fehérbe való átmenetelét, ami nem ad egyebet mint szürkét. Valóban az Egyház egész theoriaja a szüzességről azzal az állítással szimbolizálható, hogy a fehérség nem színtelenség, hanem igenis határozott szín. A kereszténység legtöbb esetben arra törekedett, hogy megtartsa a két együttlévő színt, de mindakettőt tisztán. Ez nem keverék, mint a lila vagy a barna; inkább olyan, mint a változó színű selyem, amelynek a szálai derékszögben állanak s melynek mintázata a kereszt.

Ugyanez áll azokra az ellentmondó vádakra nézve is, melyek az öldöklésre és a megalázkodásra vonatkoznak. Igaz, az Egyház némely

embereknek azt ajánlotta, hogy harcoljanak, s másoknak azt, hogy ne harcoljanak, és igaz, hogy akik harcoltak, olyanok voltak, mint az ég haragja, s akik nem harcoltak, olyanok voltak, mint a márványszobor. Ez egyszerűen annyit jelent, hogy az Egyház felhasználta a tolsztoianusokat is meg az Übermensch-eket is. Kell valami jónak lennie a katonai életben, hogy annyi jó ember szerette a katonai mesterséget. És kell valami jónak lennie a leszerelés gondolatában, hogy annyi jó ember örömmel állt a quakerek közé. Az Egyház mindössze annyit tett (már a lehetőséghez képest), hogy a két jó dolog közül egyik se üthesse ki a másikat a nyeregéből. Megálltak egymás mellett. A tolsztoianusok egyszerűen beálltak egy szerzetbe. De a tolsztoianusoknak nincs egészen igazuk, amikor beszaladgálják a világot; és a vallás korszakában nem is szaladgálhattak ide-oda. És így a világ nem volt megfosztva sem Sir James Douglas utolsó pásztorlevelétől, sem pedig a Jeanne d'Arc lobogójától. S néha a tökéletes szelidség és a tökéletes vitézség találkoztak és igazolták az összetartozóságukat. Beteljesült a próféták paradoxonja és Szent Lajos lelkében a bárány az oroszlán mellett feküdt. De jusson eszünkbe, hogy ezt a szöveget nagyon is felületesen magyarázzák. Állandóan azt halljuk, kiváltképpen tolsztoianusok részéről, hogy ha az oroszlán leheveredik a bárány mellé, akkor az oroszlán olyan szelíd lesz, mint a bárány. De ez brutalis annexio és imperializmus volna a bárány részéről. Mintha a bárány elnyelné az oroszlánt, helyett, hogy az oroszlán falja fel a bárányt. Ámde az igazi problema ez: Lefekhetik az oroszlán a bárány mellé s megőrizheti-e mindamellettt királyi vadságát? Ez a problema, amelylyel az Egyház birkózott, ez az a csoda, amelyet produkált.

Ez az, amiről azt mondtam, hogy: kitalálni az élet rejtett excentricitásait, tudni, hogy az ember szíve balfelől van, és nem a középen. Nemcsak azt tudni, hogy a föld gömbölyű, hanem azt is, hogy hol lapos. A keresztény tan kiderítette az élet furcsaságait. Nemcsak a törvényt földözte fel, hanem a kivételeket is előrelátta. Nagyon lebecsülik a kereszténységet, akik azt mondják róla, hogy fölfedezte a könyörületet. Bárki fölfedezhette volna a könyörületet s föl is fedezte mindenki. De föltalálni egy tervet, hogy egyszerre könyörületes és szigorú lehessen — ez annyi volt, mint megelőzni az emberi természetnek egy sajátos szükségletét. Mert senkisé kívánja, hogy egy nagy bűnért úgy bocsásson meg, mintha kicsi volna. Akárki mondhatta volna, hogy ne legyünk se egészen nyomorultak, se egészen boldogok. De kitalálni azt, hogyan lehet az ember egészen nyomorult, s hogy marad meg számára mégis az a lehetőség, hogy teljesen boldog lehessen, ez nagy felfedezés volt a pszichologia területén. Bárki mondhatja: ne legyetek se kevélyek, se meghunyászkodók. De azt mondani: itt meghunyászkodhattok, — amott kevélykedhettek — ez emancipacio volt.

Ime a keresztény ethika nagy ténye: egy új egyensúly fölfedezése. A pogányság olyan volt, mint egy márványoszlop, egyenesen állt helyes arányainál fogva. A kereszténység olyan volt, mint egy óriási, csipkés szélű, romantikus szikla, amely egy érintésre is meginog a piedesztalján s mégis ezer éven át rendületlenül áll, mert extravagáns kinövései pontosan ellensúlyozzák egymást. Egy gothikus templomban az oszlopok mind különbözők, de mind szükségesek. Minden támasz véletlen és fantasztikus támasznak látszik; minden gyámoszlop olyan, mintha repülni akarna. Így a kereszténységben is a látszólagos véletlenek tartják egymást egyensúlyban. Becket darócinget hordott az arany és a bibor alatt és nagyon sok szól ez összetétel mellett; mert a darócing neki vált javára, a bibor meg az arany pedig az utcán a járókelőknek. Ez mindenesetre többet ér, mint a modern milliomos eljárása, aki barna meg fekete kívülről a többiek számára, de az aranyat a szíve mellett hordja. De ezt az egyensúlyt nem csak egy ember alakján szemlélhetni, mint a Becketén, hanem gyakran a kereszténység egész területén. Mert a havas éjszakon egy ember imádkozott meg bőjtölt, ezért hullott bőven a virág az ő ünnepén a déli városokon; és mert fanatikus emberek vizet ittak Syria sivatagjain, az emberek még ma is ihatnak almabort Anglia gyümölcsös kertjeiben. Ez teszi a kereszténységet sokkal megdöbbenőbbé és sokkal értékesebbé, mint a milyen volt a pogányság; mint ahogy az amiensi székesegyház nem jobb, de érdekesebb, mint a Parthenon. Ha pedig valakinek modern bizonyosságra van szüksége, gondoljon arra az érdekes tényre, hogy a kereszténység alatt Europa (bár egységes maradt) individualis nemzetekre szakadt. A hazafiság a tökéletes példája a két túlzás gyönyörű egyensúlyának. A pogány birodalom ösztöne ezt súgta volna: legyenek mind római polgárok és mind egyformák; a germánok ne legyenek olyan lassúak és tiszteletudók, a franciák ne legyenek olyan élénkek és fürkészők. De a keresztény Europa ösztöne ezt súgja: Csak legyenek a germánok lassúak és tiszteletudók, hogy a franciák annál biztosabban lehessenek élénkek és fürkészők. Majd ellensúlyozzuk mi ezeket a szélsőségeket. A képtelenség, melynek Németország a neve, korrigálni fogja a tébolyt, melynek Franciaország a neve.

Végül, ami a legfontosabb, ez a magyarázata annak, amit a modern kritikusok a kereszténység történetében oly megmagyarázhatatlannak találtak. A rettentő harcokra gondolok apró theologiai kérdések körül, azokra a rettentő izgalmakra, amelyek egy szó vagy egy gesztus miatt támadtak. Csak egy hüvelyknyi eltérésről volt szó; de egy hüvelyknyi eltérés minden, amikor az egyensúly forog kockán. Az Egyház egy hajszálnyi eltérést sem engedhetett meg magának bizonyos dolgokban, ha folytatni akarta a rendkívüli egyensúlyozás nagy és nehéz experimentumát. Mihelyest az egyik ideáját gyöngítené, egy másik ideaja rögtön túlerőre

kapna. A keresztény pásztor nem egy nyáj juhát hajt maga előtt, hanem egy horda bikát meg tigrist, rettentő idealokat és falánk doktrínákat, amelyek közül egy is elég volna ahhoz, hogy tévtanokkal álljon elő és pusztulásba döntse a világot. Jusson eszünkbe, hogy az Egyház egyenesen hivatását látta a veszedelmes ideákban. A Szentlélektől való fogantatás eszméje, az istenember halála, a bűnök bocsánata, a jövődölések beteljesülése, olyan eszmék, amelyekről mindenki láthatja, hogy csak egy érintés kell, hogy blaszfemikussá vagy vesztekké váljanak.

Ha a nagy középeurópai mesterek csak egyetlen láncszemet] is elejtenek, az ősi pesszimizmus oroszlánja széttépte volna láncait az Éjszak elfelejtett erdőségeiben. Egy rosszul fogalmazott mondat a szimbolizmus mivoltáról, ledönthette volna Európa legjobb szobrai. Egy definíciobeli tévedés megállíthatott volna minden táncot, elhervaszthatott volna minden karácsonyfát s összetörhetett volna minden piros tojást. A doktrínákat a legszigorúbban kellett meghatározni, hogy az ember annál jobban örülhessen a maga emberi szabadságának. Az Egyháznak gondosnak kellett lennie csak azért, hogy a világ gondtalan lehessen.

Ez az orthodoxia izgató regénye. Az emberek fölvevették azt az ostoba szokást, hogy úgy beszélnek az orthodoxiáról, mint valami nehézkes, sivár és megüledett dologról. De soha semmi a világon nem volt oly kockázatos és oly érdekfeszítő, mint az orthodoxia. Ez az egészség, és egészségesnek lenni mindig drámaibb, mint örülni lenni. Annak az embernek az egyensúlya ez, aki vadul vágató lovakat hajt, s aki látszólag hol jobbra hajlik el, hol balra tér le, de minden mozdulatában megőrzi a szobrok szépségét és a matematikai pontosságot. Korábbi napjaiban az Egyház úgy vágatott, mint egy tüzes és szilaj harci paripa és mégis ellenkeznek a történelmi igazsággal, ha azt állítanók, hogy csak egy irányban száguldott, mint a közönséges fanatizmus. Jobbra is, balra is letért, hogy kikerüljön rettentő akadályokat. Egyfelől elhagyta az arianizmus hatalmas tömegét, amelyet pedig az összes világi hatalmak támogattak, hogy nagyon is világiassá tegyék a kereszténységet. A következő pillanatban megint nagyot kanyarodott, hogy kikerülje az orientalizmust, mely teljesen elzárta volna a világtól. A római Egyház sohasem tért a megalkuvás kitaposott útjára, sohasem fogadta el a konvenciókat, sohasem volt polgáriasan szolid. Könnyebb lett volna elfogadni az arianusok földi hatalmát. Könnyű lett volna a kalvinista tizenhetedik században beleesni a predesztináció feneketlen kútjába. Könnyű örülni lenni, könnyű heretikusnak lenni. Mindig könnyű a kornak a feje után indulni s nehéz a saját fejünkre vigyázni. Mindig könnyű modernnek lenni, és könnyű sznobnak lenni. És igazán nagyon egyszerű lett volna beleesni a tévedések és túlzások nyílt csapdáiba, amelyek mint egymást felváltó divatok és egymást felváltó szekták húzódnak végig a kereszténység történelmi útján. Mindig könnyű elesni;

mert tömérdek olyan sarok van, ahol meg lehet botlani, de csak egy van, ahol meg lehet állni. Igazán trivialis és kényelmes dolog lett volna belezuhanni valamelyik hóbortba a gnoszticizmustól kezdve egészen a keresztény scientistákig. De hogy valamennyit kikerülte, ez igazán szédületes dolog és lelki szemeim előtt az égi szekér mennydörögve robog az emberiség korszakain keresztül, az ostoba tévtanok botorkálnak és felbuknak, a merész igazság pedig inog és mégis áll — rendületlenül.

Ford. : H. S.

A TRAGEDIA METAFIZIKÁJA.

Írta: LUKÁCS GYÖRGY.

Motto: Die Natur macht den Mann aus dem Kinde und das Huhn aus dem Ei. Gott macht den Mann vor dem Kinde und das Huhn vor dem Ei.

Meister Eckehart: Der Sermon vom edlen Menschen.

I.

Játék a dráma; játék az emberekről és a sorsról; játék, melynek Isten a nézője. Néző csupán és soha sem vegyül szava vagy mozdulata a szereplők szava vagy mozdulata közé. Csak a szeme nyugszik rajtuk. „Aki Istent meglátja, meghal“, írta Ibsen. De tovább élhet-e az, akire tekintete esett?

Tudják és érzik ezt az összenemegyeztethetőséget az élet okos kedvelői és éles, feddő szavakkal bírálják a drámát. És az ő világos támadásuk finomabban és találóbban találja el annak lényegét, mint gyáva védelmezőnek szava. A dráma meghamisítása, eldurvítása a valóságnak — így gáncsolják. Nemcsak, hogy elrabolja tőle — még Shakespearenél is — bőségét és gazdagságát; nemcsak, hogy brutális, csakis élet és halál közt választani tudó történéseivel megfosztja legsubtilisebb lelki finomságaitól; a fő ellenvetés az marad, hogy a dráma légüres teret teremt az emberek között. A drámában (itt technikája maradék nélkül tükrözi legbensőbb lényegét) mindig az egyik beszél és a másik csak felel. De az egyik belekezd és a másik abbahagyja és vonatkozásaik csöndes, észre nem vehető hullámmzése, mely az igazi életet igazán elevenné teszi, megmerevedik e kemény vonalvezetésben. Mélységes igazság az, amit mondanak. De előállanak a dráma elhamarkodott védelmezői s Shakespeare gazdagságára, naturalisztikus dialogusok nyugtalan csillogására hivatkoznak s minden sorskontur elmosódására Maeterlincknek a sorsról való játékaiban. Elhamarkodott védelmezők ők, mert segítségük lerombolja a dráma legfőbb értékeit; és gyáva védelmezők, mert csak megalkuvás az, amit a

dráma védelmére fel tudnak hozni. Megalkuvás az élet és a drámai forma közt.

Az élet a chiaroscuro anarchiaja. Semmi sem teljesedik benne egészen és semmi sem fejeződik be; mindig új hangok, zavarók vegyülnek a már zengők chorusába. Minden folyik s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztúl, minden eltörik, igazi életre semmi sem virúl. Élni annyit tesz: valamit végig élni tudni; az élet annyit: semmi sem élődik végig teljesen és egészen. Az élet az egész mindenségben, minden elgondolható létezésben a legkevésbé valóságos és eleven. Csak tagadólag lehet leírni, csak így: ... valami mindig közbejön és megzavarja ... Schelling azt írta: „Wir sagen dass ein Ding dauert, weil seine Existenz seinem Wesen unangemessen ist“.

A valódi élet sohasem valóságos, sőt mindig lehetetlen az élet empiriája számára. Banalis ösvényen felvillan, villámként felszikkázik valami. Valami megzavaró és csábító, veszedelmes és meglepő — a véletlen, a nagy pillanat, a csoda. Gazdagodás és megzavarodás: nem lehet tartós, nem lehetne elviselni, magaslatain — saját életünk, saját végső lehetőségeink magaslatán — nem tudnánk élni. Vissza kell húllanunk a homályba, meg kell tagadnunk az életet, hogy élni tudjunk.

Mert az emberek az életben levegős voltát, bizonytalanságát, soha meg nem szűnő és szélső helyét mégis soha el nem érő lengését szeretik. Szeretik a nagy bizonytalanság egyhangú, csitító bölcsődalát. A csoda pedig a meghatározó s a meghatározott; kiszámíthatatlanul, véletlenül, összefüggés nélkül tör az életbe, s az egészet feloldja világos és egyértelmű számításba. Az emberek pedig gyűlölnek mindent, ami egyértelmű, és félnek tőle. Gyengeségük és gyávaságuk dédelgetve szeret minden kívülről jövő gátlást, minden útjukban álló akadályt. Mert tétlen álmok meg nem sejtett és örökké elérhetetlen paradicsomai virúlnak számukra minden sziklafal mögött, melynek meredekjét soha nem tudták megmászni. Vágyódás és remény nekik az élet, s amit elzár a sors, az egyszerűen és olcsón a lélek belső gazdaságává válik. Sohasem tudja meg az élet embere, hogy folyamai hová torkolnak: ahol semmi sem teljesedik, ott minden lehetséges. A csoda pedig a teljesedés. Letép a lélekről minden fényes pillanatokból és sokértelmű hangulatokból szőtt leplet; kemény, kíméletlen konturokkal körülrajzoltan, meztelen lényegként áll színe előtt a lélek.

Isten előtt azonban csakis a csodának van valósága. Számára nem lehet relativitás, nem lehet átmenet és nem lehet nuance. Tekintete minden történet megfoszt térbenvalóságától és időbenvalóságától. Isten előtt nincsen különbség látszat és lényeg, jelenség és eszme, történet és sors között. Az érték és a valóság kérdése itt értelmét veszítette: az érték fogja itt megteremtteni a valóságot, és nem kell többé beleálmodni és belemagyarázni a valóságba. Ezért minden igazi tragedia misztérium. Igazi legmélyebb

értelme: Isten megnyilatkozása Isten előtt. A természet és a sors Istene kicsalja belőle annak az Istennek az életben elnémult hangjait, aki az emberben alszik; az immanens Isten életre kelti a trancendentális Istent. „Weil Gott ohne Kreatur wirksam und bewegsam zu wollen nicht imstande ist, darum will er es tun in und mit der Kreatur.“ mondja a Büchlein vom vollkommenen Leben és Hebbel arról beszél, hogy „az Isten képtelen monologot tartani“.

De a valóságnak, a történelemnek istenei hirtelenek és önféjűek. Becsvágyukat nem elégíti ki a tiszta megnyilatkozás szépsége és ereje. Nem csupán nézői, irányadói s befejezői akarnak lenni teljesedésüknek. Belenyúlhatnak önkényesen a sors fonalainak rejtélyesen világos szövevényébe s értelmetlenül áttekinthetővé és tervszerűvé bogozzák. A színpadra lépnek s megjelenésük az embert bábbá alacsonyítja s a sorsot gondviseléssé — a tragedia súlyos tettéből a megváltás tétlenül elért ajándéka lesz. Isten el kell hogy hagyja a színpadot, de nézőül megmarad még: ez a tragikus korszakok történelmi lehetősége. És mert a természet és a sors sohasem volt olyan némán és félelmesen lélek nélkülvaló mint ma, mert az emberi lélek sohasem járta elhagyatott útjait ilyen magányosan, azért remélhetünk ismét tragédiát; majd ha a természetből egészen eltűnt utolsó ingó árnya a barátságos rendnek, melyet gyáva álmaink a saját hazug biztonságuk végett belévetettek. „Erst wenn wir ganz gottlos geworden sind“ mondja Ernst „werden wir wieder eine Tragoedie haben“. Mert Shakespeare Macbethjét, kinek lelke a szükséges célhoz vezető szükséges út súlyát nem bírta elviselni, még körül táncolják a végzet kereszútján csalogató boszorkányok s várt csodák adják tudtára, hogy a végső teljesedés napja elérkezett. Az a vad chaos, mely körülveszi, melyet tettei átfórnak, mely akaratát összekúszálja, csak vágyának vaksága számára igazán chaotikus és csak annyira az, amennyire chaotikus kell hogy legyen önnön örvénye önnön lelke előtt. Valójában Istenítélet mindakettő; egyazon gondviselés keze irányítja mindkettőt. Csalfán vezeti mind tovább teljességgel megtévesztvén vágyát; csalfán kezébe ad minden győzelmet; minden sikerül mignem minden teljesült — s akkor egyszerre minden összeomlik. „Belül“ és „kívül“ itt még egy, egyazon kéz vezeti a lelkeket és a sorsot. A dráma még Istenítélet itt: minden kardcsapást tervszerű gondviselés intéz. Ibsennek ama jarlja is, ki álmaiban mindig király volt és csakis álmaiban lehetett király, az erők küzdelmétől istenítéletet, végső igazságok fölött való törvénykezést vár. De a világ tovább megy a maga útjain, kérdésektől és válaszoktól érintetlenül. Némává lett minden dolog s a harc egykedvűen osztogat babért vagy futást. A sors járásába soha többé nem szól bele a nyílt istenítélet világos szava; annak hangja keltette életre az egészet s most élnie kell magában s magától; az irányító szózat örökre elnémult. Ezért győzhetett ama jarl ott, ahol Shakespeare királya

elbukott volna; ő a legyőzött s pusztulásra szánt, győzőként még inkább, mint menekülőként. Tisztán és zavartalanul hangzanak itt a tragikai bölcsesség igéi; az élet csodája, a sors a tragediában csupán a lélek meztelenítője. Mert a meztelenítő és a meztelen túlon idegenül állanak szemben egymással, semhogy ellenségek lehetnének. Mert idegen az alkalomtól az, ami általa íme megnyilatkozott, idegen és magasabbrendű és más világokból való. Idegenül csodálja meg a magára ébredt lélek egész eddigi életét. Érthetetlen az öneki, lényegtelen és élet nélkül való. Csak álmodni tudja, hogy valaha másmilyen volt — mert ez mostani léte csak a lét — és henye véletlen üzte el ez álmokat, és valamely messzi harang véletlen kondulása hozott hajnalt és ébredést.

Meztelen lelkeknek dialogusa ez meztelen sorsokkal; mindentől meztelenek ők, ami nem legbelső lényegük vala. Ki vannak belőlük gyomlálva az élet minden vonatkozásai, hogy a sors vonatkozást helyreállítani lehessen; emberek és dolgok közül elmúlt minden atmoszfärikusság, hogy közöttük immár semmit nem takaró hegyi levegője legyen csak a végső kérdéseknek és végső feleleteknek. A tragedia ott kezdődik, ahová a véletlen csodája az embert és életét felröpítette és ezért világában véletlennek helye többé nincsen. Ennek a világnak immár nem nyújthat semmi vészesen gazdagítót, amivel fokozni tudja a közönséges életet. A tragediának egyetlen kiterjedése van csak: a magasság. A tragedia abban a pillanatban kezdődik, melyben titokzatos erők felfakasztják az emberben lényegét, őt e lényegsége szorítják és a tragedia folyama, csak egyre nyilvánvalóbbra válása ez egyetlen valódi létezésnek. Az olyan élet, mely kizárja a véletlent, lendület nélkül való és terméketlen élet, véghetetlen, emelkedés nélkül szűkölködő sikság; az ő szükségszerűsége a minden újtól való renyhe elzárkózás olcsó biztonsága, a sivár értelmesség ölében való józan megpihenése. A tragediának azonban véletlenre szüksége többé nincsen, mert világába mindörökre befoglalta azt és benne az — mindenütt és sehol — mindig jelen vagyon.

A tragedia lehetőségének kérdése: kérdése a lényegnek és létnek, az a kérdés, hogy minden, ami jelenvaló, már csak azért is, (sőt csakis azért) mert van, egyszersmind létező-e vajjon? Nincsenek-e a létezésnek fokai és fokozatai? A létezés minden dolgok tulajdonsága-e, vagy pedig értékelő ítélet felettük, elválasztón és megkülönböztetón?

Íme a dráma és a tragedia paradoxona: hogy válhatik a lényeg elevenné? Hogy tud érzéken közvetlen létére az egyedül igazán, a valóban létezővé lenni? Mert csak a dráma alakít igazi embereket, de — éppen evvel az alakítással — minden pusztán életszerűtől meg kell fosztania őket. Szavak és gesztusok: ez az ő életük; de minden szó, melyet mondanak és minden gesztus, melyet tesznek, több mint csak egy szó, több mint csak egy gesztus; életük minden megnyilvánulása csak egy-egy jelbetűje a végső összefüggé-

seknek, életük halvány allegóriája csupán, saját platoi ideájuknak. Létezésüknek nem lehet semmi tényleges igazsága, csupán valamilyen lelki valódisága: valódisága egy élménynek és egy hitnek. Ez az élmény az élet minden élményében rejtőzik, mint fenyegető mélység, mint kapú a bíró csarnokába: az ideával való összefüggésnek élménye, az ideával, melynek pusztá megjelenése ő; vagy akár átélése ez összefüggés pusztá elgondolhatóságának, valamely ideának, valamely rendnek, a valóságos élet zavaros véletleneinek közepette. A hit pedig igenli ezt az összefüggést és örökké bizonyíthatatlan lehetőségét az egész lét apriori alapjává formálja át.

Ez a lét nem ismer teret és időt; meg vannak váltva minden eseményei minden indokolástól és embereinek lelke minden pszichológiától. Pontosabb akarok lenni: a tragedia tere és ideje nem gyöngít és változtat semmit sem perspektívájában és a cselekedeteknek és szenvedéseknek sem belső, sem külső okai azoknak lényegét nem érintik. A trágédiában minden számba jó és minden egyforma súlylyal jön számba. Van itt küszöbe az életlehetőségnek, az életreébredettségnek; de ami él, az mindig és egyformán jelenvaló. A tökéletesen levés a tragedia embereinek létezése. A középkor filozófiájának világos és egyértelmű kifejezései voltak számára ennek. Ők azt mondták: az ens perfectissimum egyszersmind az ens realissimum; minél tökéletesebb valami, annál létezőbb, minél inkább felel meg ideájának annál valóságosabb. De hogy lehet az eleven életben (a tragedia anyaga a legelevenebb) átélni annak ideáját és átélni annak egybeesését és egyesülését ideájával? Az életnek számára nem ismeretlen elméleti kérdés ez (mint a filozofia számára), hanem véresen közvetlenül élt igazsága a nagy pillanatoknak,

Az élet e nagy pillanatainak lényege a tiszta önönmagának átélése. A közönséges életben csak periphárikusan éljük át önmagunkat: okainkat és vonatkozásainkat. Életünknek ilyenkor nincs igazi szükségszerűsége, csak az empirikus jelenvalóságé, csak az ezer véletlen kapcsolat ezer véletlen szála kötésének szükségszerűsége. De a szükségszerűségek egész nagy hálójának alapja véletlen és értelem nélkül való; minden ami van, lehetne másképen is és igazán szükségszerűnek csak a múlt tetszik, mivel-hogy rajta változtatni nem lehet. De hát igaz-e az, hogy a múlt igazán szükségszerű? Változtathat-e az élmények lényegén a véletlen folyása az időnek, önkényes szempontjának önkényes eltolódása? Változtathat-e véletlenekből szükségszerűséget teremtven és lényegét, a peripheriát központtá téve? Gyakran úgy látszik, mintha ez lehetséges volna, azonban csak látszik. Mert csak a mi jelen pillanatunk véletlen tudása láttat lekerekített és változhatatlanul szükséges valamit a múltban, De e tudomásunk legkisebb változása, amit is minden véletlen előidézhet, új fényeket vet e változhatatlanra és az új fényben értelmet vált minden, más lesz minden. Ibsen csak látszólag tanítványa a görögöknek és az Oedipus-kompozíció

folytatója. Igazi értelme az ő analitikus darabjainak, hogy semmi változhatatlanság a múltban nincsen; hogy folyó, színeváltozó és alakuló a múlt is, minden új megismerésben újra formálódó,

A nagy pillanat is új megismerést hoz. De az csak látszólag áll be a mindig-folytonos, örök értékváltozások sorába. Valójában az kezdet és vég. Valójában új emlékezést ad az embernek, új etikát és új igazságosságot. Nagyon sok eltűnik akkor, ami az élet talpkövének látszott és alig észrevehető csekélység válik támaszává és bírva hordja. Az útakra, melyeket addig járt az ember, lába lépni nem tudna többé és ez útnak irányát szeme többé nem ismerné. Hanem szárnyas lépéssel fáradság nélkül hág most úttalan ormokra és kemény biztos járása feneketlen posványokon gázol át. Mély feledés és világoslátása az emlékezésnek önti el egyszerre a lelket: a megismerés villámfénye rásütött centrumára és eltűnik minden, ami abban benne nincs és életre virul minden tartalma annak. Ennek a szükségszerűségnek ez az érzése pedig nem az okoknak oldhatatlan összecsomózottságából eredt; ok nélkül való ez és az empirikus élet minden okait általlépő. Szükségszerűség itt annyit jelent, mint a lényeggel való benső összefüggőség, más megokolásra az nem szorúl. Az emlékezet pedig csak ezt szükségeset őrzi meg, a többi egyszerűen elfelejtette. Csak ez az hát, ami vádlokként áll a lélek bírósága és magaitélkezése előtt. Elmúlt minden „miért” és „hogyan”; elmúlt minden út; elmúlt minden, ami ezenkívül volt még és ez egyedül-maga hull a mérleg serpenyőjébe. Kegyetlenül kemény ez az ítélet, Nem ismer kegyelmet és nem ismer elévülést. Kímélet nélkül tör a pálcát a legkisebb hibázás felett, ha csak árnyéka volt is rajta hűtlenségnek a lényeg iránt. És vak kérlelhetetlenséggel ejt el mindenkit az emberek sorából, aki, hacsak egy rég múlt suhanó perc aliglátható mozdulatával, elárulta lényeg nélkül valóságát. S ama lélek adományainak semmiféle pompája nem enyhítheti az ő ítéletét, mert nem számos előtte sem dicsőséges tettekkel teljes egész élet. De fénylő gyöngésséggel felejt el minden bűnét a közönséges életnek, mely nem hatott magváig a léleknek. Túlbecsülnék ezt az érzést, ha mondanók: megbocsát. Nem is érinti a bírót és annak szeme elsiklik felette.

Kezdet és vég ez a nagy pillanat és semmi sem következhetik belőle és utánna, semmi azt az élettel össze nem kapcsolhatja. Egyetlen pillanat az csak; nem jelenti az életet, ő az élet, egy másik élet, ama mindennapit kizáró és ellenkező vele. Ez a dráma időbeli koncentrálásának metaphysikus alapja. Alapja az időegység követelésének. Abból a vágyból fakad ez a követelés hogy e — mégis az egész életet kitevő — pillanat minden időbeliségből kieső mivoltát, amennyire lehetséges megközelítsék. (A hely egysége csupán a magától értetődő, legközelebbfekvő symboluma ennek a megváltottságnak a környező élet folyton folyó változásai közepette és a technikailag szükséges út annak megvalósításához) A tragikum

csak egy pillanat: ez az értelme az időegységnek. Az a technikai paradoxon pedig, hogy a pillanat, melynek fogalma szerint nincsen élhető időtartama. mégis ideig tartson, az abból az inadaequatságból ered, mellyel minden nyelvi kifejezés valamely misztikus élményhez áll. „Wie kann man Bildloses gebilden und Weisloses beweisen?“ kérdi Suso. Az időnek valami időtlenné válását kell itt a tragikus drámának kifejeznie. Az időegység minden követelésének keresztülvitele folytonos tagadása múltnak, jelennek és jövőnek. Nem csak empirikusan realis egymásrakövetkezésük tépődik el és hányódik össze, (a jelen mellékes valótlan valamivé lesz, a múlt veszedelmekkel fenyegetővé és a jövő régóta ismert, bár öntudatlanul átélt élményé változik) — hanem e pillanatok egymásutánja sem időbeli egymásután többé. Az idő szempontjából az ilyen dráma örökké mereven nyugvó valami. Pillanatainak széthúzotttsága inkább egymásmellettiség mint egymásután következés; nincsenek többé az időbeli élmények síkján. Az idő egysége: ez már magában is paradox valami. Hiszen az élet minden bekerítése, minden körre alakítása — egyetlen módja bár az egység teremtésnek — ellentmond lényegének. (Gondoljunk csak belső dermedtségére Nietzsche „Wiederkehr des Gleichen“-je körbemozgásának.) A dráma nem csak kezdetén és végén töri keresztül az idő örök folyamát e pólusokat összehajlítva és összeolvasztva egymással, a dráma minden pontján végrehajtja ugyanezt a stilizálást. Minden pillanat benne symboluma, kicsinyített képemása az egésznek és csak nagysága révén különböztethető meg tőle. E pillanatok összekapcsolása tehát egymásbarakás kell hogy legyen és egymásután következés nem lehet. Franciaország klaszszicistái itt helyes belátásuk számára logikai indokolást kerestek és e misztikus egysége racionalisztikusan formulázva mély paradoxonukat önkényességgé és trivialitássá alacsonyították. Ők ebből az időnkivüli és időntüli egységből egy az időben való egységet csináltak, vagyis a misztikus egységből mechanistikusat. Lessingnek jó érzéke volt (bár amazokhoz hasonlóan hamis, mert felületes, racionalis volt megokolása) annak számára, hogy Shakespeare itt a görögök lényegéhez, ellenkező úton bár közelebb jutott mint látszólagos követőik. Ámbár ebből a szempontból ellene is lehetne elég kifogás.

Kezdet és vég egyben ez az élmény; újjá születik és meghal az ember e pillanatban; élete az utolsó ítélet előtt való élet. Az ember minden „fejlődése“ a drámában csak látszólagos: csupán átélése ilyen pillanatnak, csak felemelkedése a tragedia világába, melynek perphäriáján eddig pusztá árnyéka lézengett. Ez a pillanat az ő emberré válása, ébredése valamely zavaros álomból. Hirtelen történik ez, mindig váratlanul — az előkészítés itt csak a néző számára van, előkészítője lelküknek a nagy átalakulás ugrására. Mert a tragikus ember lelke elnéz minden előkészítés felett és mint a villámcsapás változik meg minden, lényeggé válik minden, mihelyt

megszólalt végre a sors szava. És a tragikus emberek halálmegvetése, vidám nyugalomuk láttára a halálnak, avagy lobogó halálmámoruk csak látszólag heroikus, csak az emberi, a pszichologikus szemlélet számára ilyen. A tragedia halálba menő hősei — körülbelül így írta egy fiatal tragikus — rég nem élnek már mielőtt meghalnak.

Ilyen világ valóságának az időbeli létezés valóságához semmi köze sem lehet. Minden realizmus tönkre kell, hogy tegye a tragikus dráma minden életfentartó, mert formát teremtő értékét. Hiszen felsoroltuk már ennek minden okát. Trivialissá kell válnia a drámának, ha az életközelség túlharsogja a drámai valóságot. Viszont fölöslegessé válik minden afajta és észrevétlenül múlik el mellőlünk, ha valóban drámai szerkezetbe van beleépítve. A dráma belső stílusa realisztikus, a középkori scholasztikus értelemben, ez pedig kizár minden modern realizmust.

A drámai tragedia a lét csúcspontjainak végső céljainak és végső határainak formája. Itt válik külön a lényeg misztikusan tragikus átélése misztika lényegélményétől. A lét csúcspontjai, melyeket a misztikus extázis él át a Minden-egy égi felhőibe vesznek. Az életnek az a fokozása, melyet a misztikus élménye ad, egybeolvasztja őt minden dolgokkal és minden dolgokat egymásközött. Ha minden, ami csak megkülönböztető, végkép eltűnt, akkor kezdődik a misztikus valódi létezése. Az a csoda, mely az ő világát szüli, el kell, pusztítson minden formát. Mert csak azok mögött, tőlük takarva, rejtve él az ő valósága, a lényeg. A tragedia csodája pedig formateremtő: önnönvalóság a lényege, épp oly kizárólag, mint amannak az önkivületiség. Elszenvedése a Mindenségnek az, de megteremtése emez. Minden magyarázhatáson túl volt amott, hogy miképen fogadhatja mindezt magába valamely Én; mikép semmisíthet meg minden különsegeket, teremtőt — omlékony olvadásnak állapotában bár — magában és a világban, és énjét mégis megőrizhesse saját megszűnése átélésének számára. A tragediánál mindennek ellenkezője ugyanoly magyarázhatatlan. Az én hangsúlyozza önnönvalóságát mindent kizáró, mindent megsemmisítő erővel. De ez a szélső magaiغنلés acélkeménységet és magával teljes életet ad minden dolgoknak, melyekkel találkozik és elérkezvén végső ormára a tiszta önnönvalóságnak — megszünteti saját magát. Mert az énség végső megfeszítettségében átlép minden pusztán individuálisat. Az ő ereje a sorsánöttség szentségét terítette a dolgokra, de nagy harca a magateremtette sorssal őt magát személytelen valamivé, egy végső sorsvonatkozás szimbolumává formálja át. Így érintkeznek kiegészítve egymást és így zárják ki kölcsönösen egymást a misztikus és a tragikus átélése a világnak. Titokzatosan egyesíti mindkettő az életet s a halált magában. Mindkettő: magábacsukott önnönvalóság és az ének maradék nélkül való felolvadása valamely magasabb lénybe. Odaadás a misztikus útjának neve, harc a tragikus emberé. Feloszlás a vége az egyiknek, széttörés a vége a mási-

kának. A mindennel egygyéváltságból amaz extazisainak legmélyebb személyességébe ugrik, emez pedig elveszti önnönvalóságát legigazibb felmagasztosulása pillanatában. Kicsoda megmondhatója hol itt a halál trónusa vagy hol az életé? Két pólusai ők az élethetőségeknek, melyeket a közönséges élet elkever, egymáson elgyengít. Mert csak ez alig felismerhető erőtlenségükben tudja mindkettejüket elviselni. Mindegyik magában halált jelent számára: véget és határt. De ők maguk testvéri ellenségeséggel néznek farkasszemet: ők egymásnak egyetlen igazi legyőzhetői.

A tragikus csoda bölcsesége a végeknek ő bölcsességük. A csoda mindig egyértelmű. De minden egyértelem kettéválaszt és két irányba mutat. Minden magasság orom és határ, választója életnek és halálnak. A tragikus élet a legkizárólagosabban innenvaló élet minden életek között. Ezért olvad határa mindenkor a halállal egybe. A közönségesen valóságos élet sohasem ér határt és ezért a halált rettenetes, fenyegető és értelmetlen valaminek ismeri, valaminek, ami folyását hirtelen elvágja. A misztikus átugrotta ezt a határt és számára ennél fogva a halál minden valódiságértéke megszűnt. A tragedia számára a halál a magánvaló határ, a minden eseményével oldhatatlanul összefüggő valóság. Nem csak azért mert etikája minden elkezdettnek halálig hajszolását kategorikus imperativusként állítja fel; nem csak azért, mert pszichológiája csak halálpillanatakról híradás, a tudottan utolsókról, melyekben a lélek a lét dús gazdagságát már elejtette és csak legmélyebben, legsajátábban sajátjába kapaszkodik; nem csak ezekért és sok egyéb negatív jelentőségeért. Magánvaló határ a halál a tragedia számára pozitíven és életet igennően is. A határnak átélése: tudata, öntudatra ébredése a léleknek. A lélek csak azért van, mert határolt és csak annyiban van, amennyiben határolt. Ez a kérdés hangzik fel Paul Ernst egy szomorújátéka végén:

Kann ich noch wollen, wenn ich alles kann
Und andre Puppen nur an meinen Fäden?
... Ist's möglich, dass ein Gott sich Ruhm gewinnt?

És a felelet e kérdésre:

Wir müssen Greuzen unsers könnens haben,
Sonst leben wir in einer toten Wüste;
Wir leben nur durch das, was nicht erreichbar.

„Ist's möglich, dass ein Gott sich Ruhm gewinnt?“ — Még általánosabban kellene a kérdést szövegezni: Élhet-e Isten? Nem szüntet meg a tökéletesség minden létezést? A pantheizmus egyéb-e, — Schopenhauer szava szerint — udvarias atheizmusnál? És Isten emberré levésének különböző formái, az ő emberi eszközökhöz és utakhoz kötöttsége nem ennek az érzésnek szimbolumai-e? Annak az érzésnek, hogy még neki is el kell hagynia formátlan tökéletességét, hogy igazán elevenné lehessen?

A határ kettős értelme, hogy teljesedés és megvonás egyúttal. Homályos és tisztátlan elkeveredésben a közönséges életnek is ez metafizikai háttere, melynek a legmélyebb kifejezése abban a trivialis megismerésben van, hogy minden lehetőség megvalósulása csak minden egyéb lehetőség megsemmisülése árán lehetséges. Itt azonban valamely lélek öslehehetősége válik az egyetlen valósággá. Az ő ellentéte a többivel nemcsak a valóban megvalósult ellentéte a pusztta lehetőséggel, hanem a valóság és a nemvalóság közti ellentét, sőt a szükségképpen gondolt és az eleve gondolhatatlan és abszurdum ellentéte. Ezért felébredése a léleknek a tragédia. A határ megismerése kihámozza belőle lényegét és minden egyebet memtörődöm megvetéssel hullajt le róla. E lényegnek azonban a benső és egyetlen szükségszerűség életét adja. Mert a határ csak kívülről keretező, lehetőségeket elvágó principium. A felébredt lélek számára a határ megismerése a valóban sajátjának. Csak az ember elvontan abszolút ideája számára lehetséges minden emberi; a tragikum realissá válása konkrét lényegének. Rendíthetetlenül és biztosan felel itt a tragédia a platonizmus legkényesebb kérdésére; arra a kérdésre, hogy egyes dolgoknak is lehet-e ideájuk lényegiségük. Felelete megfordítja a kérdést: csakis az egyes, csakis a végső határig hajtott egyes ideájának megfelelő és valóban létező. A szintelenül és formátlanul mindent magábafooglaló általános mindentjelentőségében nagyon is erőtlén, egységében nagyon is üres, hogy valóság lehessen. Nagyon is létező, semhogy igazi léte lehessen; az ő identitása tautologia: az idea sajátmagának megfelelő. Így felel a tragédia a platonizmus leküzdésével arra az ítéletre, melyet Plato felette mondott.

Az emberiexistencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önönvalóságára. Az a vágy, hogy a lét csúcsát sikeres életűttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa. A tragikus élmény, a dramatikus tragédia ennek legtökéletesebb, egyedül maradék nélkül tökéletes teljesedése. De minden vágy megteljesedése, megsemmisítése a váagnak. A vágyból fakadt a tragédia, formája, tehát minden vágy minden kifejezését kizárja. A tragikum életbelépése előtt már annak ereje által teljesedett és vágyi mivoltát elvesztette. Ezért kellett a modern lírikus tragediának csődöt mondania. Ő a tragédia aprioriját be akarta vinni a tragediába, az okból ható elemet akart csinálni. De csak belül bágyadt brutalitassá tudta líráját fokozni és megállt a drámaian tragikusnak küszöbe előtt. Dialogusainak atmoszférakussága és sóvárgón, bizonytalanul remegő mivolta, ha lírai értékei vannak is, azok kívül esnek a drámai tragikum világán. Az ő költészetük csak a közönséges élet költőivé válása, tehát csak fokozása és nem dramatikusvá való átalakítása. És nem csak módja, hanem iránya is fordított e stilizálásnak a dramatikusussággal. Mert pszichológiája a pillanatnyit, a mulandót hangsúlyozza a lélekben; etikája a mindent megértés és mindent megbocsátás etikája. Szép elpetyhüdése és költői

eltompulása ez az embereknek. Ezért panaszkodnak mai napság minden valóban drámai tragikus költő dialogusának keménysége és hidegsége miatt. Pedig ez a keménység és hidegség csak megvetése gyáva mámoroknak, melyek minden tragikumot elfátyolozzanak, mert a tragikus ethika tagadói gyávák, hogy nyíltan maguk tagadják a tragediát és igenlői túl hitványak, hogy egész meztelen fenségében elviselni tudják. Ilyenformán a dialogus intellektualizálása, a sorsérzés tudatos, tiszta tükrözésére szorítkozása egyáltalában nem fagyasztó, hanem ebben a sphärában emberien valódi és bensőségesen igaz. Az emberek és események egyszerűsítése a tragikus drámában nem szegénység, sőt inkább a dolgok lényegével adott, erősen összemarkolt gazdagság. Csak azok az emberek lépnek itt fel, akiknek találkozása sorssá lesz egymás számára és csak azt a pillanatot ragadja ki az egészből, amelyik éppen sorssá lett. Ezáltal a pillanat belső igazsága érzékeny külsővé válik és formulaszerűen összefogó kifejezése a dialogusban nem lesz többé fagyasztó intellektualizálás, hanem emberei sorstudatának lírai érettsége. A dramatikus és lírikus itt — de csak itt — nem ellenkező princípiumok többé; ez a líra a valóban dramatikusnak legfelsőbb fokozása.

II.

Brunhild az első teljesülés, mely a drámaíró Erntsnek adatott. A theoretikus rég előre látta már és mély elvi szükségletét érezte az elutasításnak még a költőien legszebb dolgokkal szemben is, melyek ma vagy a közelmúltban alkottak és kereste ennek az elutasításnak egyre mélyebbről, a dráma lényegének ismeretéből való megokolhatását; így néhány tanulmányában lassankint egészen a dráma magváig hatolt előre: az absolut drámáig, — hogy az ő szavaival éljünk. De a theoria mindig csak programm és mindig csak utólagos értéke van a tettek révén, melyek rá következnek. Brunhild most az első tett; első hibátlan öntése a drámaíró Ernstnek. Olyan munka, amelynek csak hibái vannak, de belső fogyatkozásai nincsenek.

Ez az ő első „görög” drámája. Első határozott elhagyása az útnak, melyet a nagy német dráma Schiller és Kleist ideje óta járt s melynek tudatos vagy öntudatlan célja Sophokles és Shakespere valamilyen egyesítése volt. Egy modern-klasszikus dráma stílusáért küzdött nagy küzdelmeik abból támadtak, hogy nem tudtak belenyugodni abba a sokmindenről való lemondásba, mely minden görög formával jár. Ők a görögökével egyenlő értékű, egyszerű monumentalitást akartak (Paul Ernst is első szomorújátékaiban) anélkül, hogy Shakesperei tarka sokféleségéről a cselekménynek lemondanának. E kísérleteknek azonban csődöt kellett mondaniok, mert ezáltal kétféle kapcsolat-teremtés kényszerítődött rájuk: a drámaian szükséges és az elevenen valószínű. Két fajta, melyek egymást kizárják és melyek egyike mindig megköti a másika hatását, sőt meg kell, hogy semmisítse. Ez az a pont, ahol Ernst a nagy lemondásig emelkedett. Az élet

minden külső gazdagságáról való lemondásig, hogy a belsők elérhetőkké váljanak, minden érzéki szépségeiről való lemondásig, hogy rajtuk keresztül a mélyebb, nem érzéki végső értelméhez lehessen eljutni az életnek. Lemondás ez minden anyagról, hogy a tiszta formának tiszta lelkeségét lehessen látni. Ez az újjászületett tragédie-classique. Elmélyítése és bensőségessé tévése a Corneill, Racine és Alfieri legmagasabbra törő szandebainak. Igazi visszafordulás ez a forma lelkét kereső drámai költészet örökké nagy mintaképéhez, Sophokles Oedipusához.

És valamint az Oedipusban, itt is az extensiven legkevesebbre és intensiven legerősebbre van minden redukálva. Egy várudvar a kastély és a dom között: ez az egyedüli színtér; csak a két szerelmes pár és Hagen jelennek meg és csak egy rövid nap az egész idő, amely e sors történések kifejlesztésére szánva van. Az a hajnal pirkad, amely a nászjé szakát követi, mikor a darab kezdődik és a naplenyugta még nincs is itt, mikor Siegfriedet holtan hozták haza a vadászatról, hogy Brunhild öngyilkossága után a máglyán, tőle csak a kardtól választva el, vele együtt égjén el. És ez az összesűrítés nemcsak külsőleges, belső dolgaikban ezeknek az embereknek, magukat érintésükben, szeretésükben és gyűlölésükben, emelkedéseikben és hanyatlásaikban és szavaikban, melyekben minden tükröződik, sehol a fölösleg, sehol a magáért való ornamentika gazdagsága, csak sors, csak szükségszerűség. És embereinek szavai és gesztusai is egészen mélyen görögök, sőt — mivel tudatosabban erre stilizáltak — görögöbbek sok antik tragedia emberénél. A sors dialektika tudatossága még metszőbb mint Hebbel tragediáiban volt és kifejezése, mint Hebbelnél, mint a görögöknél az igazán fontosnak epigrammatekusan éles összefoglalása. De itt, mint minden igaz tragediában, az ilyen racionalizálás — misztikus racionalizmusnak kellene neveznünk — mégsem fogja trivialissá tenni a sors befejezhetetlenségét. Mert hisz itt sem az akarat az, még kevésbé az értelem, mely az embereknek és a tetteknek tragikus összeszövődését előidézi. És az, hogy az emberek itt nagy emberek, mély és átható szelleműek, emberek, kik felismerik sorsukat, ha találkoznak vele és meghatott hallgatással köszöntik, mindez, mivel útjára a legkisebb hatást sem gyakorolja, csak mélyítheti és mélyítenie kell a sors létrejöttének és hatásának kifürkészhetetlen rejtelmességét.

Ez a dráma a fenséges és alacsony szerelemnek a misztériuma. Az egyik szerelem ragyogóan tiszta és az utat mutató, parancsoló és előre vezető, a másik a zavaros, az örökké homályos, a tervtelen és céltalan, amelynek nincsen sehova sem útja. Ez a fenséges és alacsony emberek szerelmének misztériuma, az egyenlők és egyenlőtlenek szerelméé, azé a szerelemé, mely előretörekszik és azé, amely leránt magával. Gunther, mint hős és mint király nem használható anyaga a tragediának és Ernst meg sem kísérli megmenteni őt, sőt még Kriemhildet is fölládozza. Ők

az alacsonyrendűek, a hitvány ösztönök emberei, akik nem szeretik a szerelemben saját hasonmásukat, akiknek félni kell attól és nem reménykedve várni, hogy hasonlíthat majd hozzájuk, aki szerelmükből származik; akiknek számára a másfajta emberek pusztta létezése, az olyanoké, akik szabadabb lépésekkel sietnek az alacsonyak szerveinek láthatatlan célok felé, már szemrehányás és fenyegetés; emberek, akik a boldogságot akarják és bosszúállást gyakorolnak és bosszúállástól félnek. Siegfried azonban és Brunhild, ők mások.

Ez misztériuma a nagyságnak, a boldogságnak és a határoknak; annak a nagyságnak, mely önönmagát keresi és a boldogságot találja meg és mely a boldogság homályosságából ismét megint saját magához vágyódik vissza, hogy a végső határokba ütközzék, hogy a tragediára leljen, a hálálra. A boldogság, mely föl a nagyság felé vágyódik, de nem jut el hozzá soha, csak levonhatja magához, csak útját teheti hosszabbá és nehezebbé, de őt magát nem állíthatja meg mégsem és üresen és egyedül kell az életben visszamaradnia. A nagyság a teljességet akarja, azt kell akarnia és a teljesség a tragedia, a vég, a végső kihangása valamennyi hangnak. A tragedia, mint fenségesek joga: Brunhild és Siegfried ugyanazon a máglyán égnék el és Kriemhild és Gunther visszamaradnak az életben. A tragedia mint világtörvény, mint végcél, mely mégis csak kezdet a dolgok örök körforgásában.

Denn wir sind, wie die grünende Erde,
Die auf den Schnee harrt,
Und wie der Schnee, der die Schmelze erwartet.

De az ember tud sorsáról és azért ez több számára mint egy hullámhegy, mely a hullámvölgy beszáll, hogy ismét a hullámhegyre emelkedjék és folytassa ezt a játékot az örök végtelenségig. Az ember tud sorsáról és ezt a tudását nevezi bűnnek és azáltal, hogy saját tettének érzi mindazt, aminek vele történnie kellett, körülfogja erős kontúrral saját magában mindazt, ami véletlenül belejutott. Szükségszerűvé teszi azt, határokat teremt maga körül, megteremti magát. Mert kívülről nézve nincs bűn, nem is lehet, mert a másiknak a bűnét mindenki úgy látja, mint egy labirintusba való bonyolódást és véletlent, mint valamit, amit a legendyhebb szellőnek tán legkisebb másiránya másképp alakított volna. De bűne révén minden ember ígent mond mindahhoz, ami vele történt és mert tettének és bűnének érzi, felülkerekedik rajta és formát ad életének azáltal, hogy a tragediát, amely bűnéből nőtt, határul teszi élete és a mindenség közé. És a fenséges emberek erősebben vonják meg a határokat, mint az alacsonyak és nem hagynak ki semmit, ami egyszer életükhöz tartozott: ezért övék a tragedia, mint joguk. Az alacsonyak számára boldogság van és boldogtalanság és bosszú, mert számukra minden mindig csak kívülről jön és életük nem tud semmit magába olvasztani, mert életük körül nincsenek

megvonva a határok; mert ők nem tragikusak és az életüknek nincs formája. De a fenséges emberek közül az egyik számára a másiknak a bűne, még ha tönkre teszi is őt, csak sors. Mély miszterium ez a bűnről, a labirintusról és a sorsról.

Mindez bele van építve ennek a merev, átmenetek nélküli kettéosztásnak meredek architektúrájába. Az élet ezer sors-kapcsolata fonja össze a fenségeket az alacsonyakkal és mégsem tud egy se közöttük összeköttetést létesíteni. És oly könyörtelenül éles a pároknak ez a belső szétválása, hogy a darab talán két részre esne tőle, ha Ernst nem ívelte volna át a szakadékot egy hatalmas boltívvvel, mely összeköti ugyan széleleit, de szélességét és mélységét csak annál jobban hangsúlyozza. Ez az összekötő Hagen, a fenséges ember mint szolga, akinek nagysága és határa a szolgaság, akiben megvan mindenfenséges és megvan a bűnösségnek sors-tudata, aki körül azonban valami külső húzta meg a határokat, valami, ami énjen messze túlhalad; aki még nem tragikus, bármily nagyon sújtja is a sors, mert mindaz, ami számára szükség, bensősége dacára is kívülről jön; aki azonban történéseit mégis mint sajátjait tudja érezni, mint sorsát. Határai kifelé is, befelé is meg vannak húzva: fölötte áll így az alacsonyoknak életének szigorúan megformáltsága által, de az egészen fenségesekkel szemben úgy van odaállítva, mint legmagasabb vazallusuk, mint trónusukhoz legközelebb álló; de csak mint legközelebb álló, mert határai őt magát is határolják, mert az életet felülmúlásának lehetőségei számára vannak előre meghatározva és nem általa.

És e szavak kristálytisztá átlátszósága csak még mélyebben érezteti velünk a kifürkészhetetlenséget és rejtelmességet. Amint világosságuk a sorsnak útját nem tudta megvilágítani, úgy a nyílt tudatosság, amellyel minden lényegeset kimondanak egymásról az emberek, se tudja őket egymáshoz közelebb hozni és érthetőbbé tenni egymásnak. Minden szónak Januszfeje van s aki kimondja, mindig csak az egyik oldalát látja s a másik, aki hallja, csak a másikat és itt nincs semmi lehetősége az egymáshoz közelebb jutásnak. Mert minden szónak, amely hídként szolgálna, megint csak hídra volna szüksége. És a tettek sem jelezhetnek semmit, mert a jó követi el a rossz tettet és — gyakran — a rossz a jót. És a vágyódások elfedik a valóságos utakat és a kötelességek szétrombolják a lelkek legmélyebb kötelékeit. És végül aztán mindenki egyedül áll és a sors előtt nincsen semmi közösség.

III.

De a drámának ez a megegyszerűsítése nehéz lemondás volt. Mert világának történelmisége — hogy minden tarka egyszer-megesőt egy-szóba foglaljunk — mégis csak sokkal több, mint pusztá akadály a szigorú stilizálásnál; nemcsak érzéken művészi öröme a külvilágnak szította a vágyat

ábrázolására. A történelem és a tragédia viszonya a drámai forma legmélyebb paradoxonainak egyike. Már Aristoteles megmondotta e találó megjegyzést: a dráma filozofikusabb a történelemnél. De nem veszti-e el, ha filozofikusabbá válik ezáltal egész, saját, tulajdon lényegét? Legmélyebb értelme forog itt veszélyben: törvényességeinek tiszta immanenciája, az ideáknak teljes elrejtettsége a tényekben, teljes eltűnésük azoknak mögött. Nem a valóság és az idea valamely egységéről van itt szó, hanem egy összefonódott és zavaros együttességről, kettőjük meg nem különböztethetőségéről. Véletlen és szükségszerűség, egyszer megeső és időtlen törvény, ható és okozott elvesztik itt — valaminek történelmiség érzetében — abszolút mivoltukat és pusztán lehetséges nézőpontokká válnak a tényekkel szemben, melyeken azok csak erőszakot követnek el, melyek azonban maradék nélkül soha bennük fel nem oldhatók. A történelmi létezés, egészen tiszta létezés, a magánvaló létezés, mondhatnók. Valami van, mivelhogy éppen van és olyan amilyen. Hatalma, nagysága, szépsége éppen az, hogy össze nem hasonlítható, hogy inkongruens valamely rendező értelem minden apriorijához.

De mégis vagyon rejtve rend e világban, valami kompozíció zavaros egymásbafonódásában vonalainak. De olyan definiálhatatlan e kompozíció, mint valamely szőnyegé vagy táncé: lehetetlennek látszik értelmét megfejteni, de még lehetlenebb lemondani magyarázásáról. Úgy tetszik mintha e vonalak borzas szövevénye egyetlen szóra várakozna csak, hogy világos és egyértelműn érthető legyen. És mintha e szó mindég nyelvünk hegyén volna — és mégis soha senki e szót még ki nem mondta. A történelem úgy látszik valami mély szimboluma a sorsnak: törvényszerű véletlenségének, végül is mindég igazságos önkényének és zsarnokságának. A tragédia harca a történelemért, nagy hódító hadjárata az élet ellen; a kísérlet, hogy a maga értelmét — mely a közönséges élettől közelíthetetlen messzeségben van — megtalálja az életben és kiemelje mint rejtett magvát. A történelem valamely értelme mindig az élethez leghasonlóbb szükségszerűség. A pusztá történés súlyában jelenik meg a szükségszerűség formája, a dolgok folyásának ellenállhatatlan erejében. Ez a mindennek mindennel való összefüggésének szükségszerűsége. Értéktagadó szükségszerűség ez: minden szükséges és minden egyformán, nincsen különbség kicsiny és nagy, jelentős és mellékes között. Ami van, annak lennie kellett. Szándékok és céloktól befolyásolatlanul következik minden pillanat az előtte voltakból.

A történelmi dráma paradoxája e két szükségszerűség egyesítése: az ok nélkül bévülről ömlőnek és értelem nélkül kívül folyónak. Formává levése, kölcsönös egymást fokozása két principiumnak, melyek egymást elvből kizáróknak látszanak: ez a cél. Minél távolabb esik egymástól e kettő, annál mélyebb — úgy látszik — a tragédia lehetősége. Mert csak a végletig hajtva érintkeznek ők valóban, határolják egymást ellentétességükkel és erősödnek egymáson. A dramatikust ezért éppen a történelmi izgatja

a történelemben és nem valamely belémagyarázható általánosság. Így véli az emberi határoeltság végső szimbolumát megjelölhetni: a tiszta kényszer az akaraton, a félre nem érthető ellenállását minden anyagnak az akarat minden formáló vágya ellen. A pusztta existenciája által létező választás nélkül ható hatalma kérlelhetetlenül elválasztja a tettet a szándéktól és minden akarót tette tiszta teljesítésére szorítja; oly tisztaságra, mely szándékai és okainak minden lelki tisztaságát beszennyezi, mely minden magasztos, amire törekedett elszakít tettetől örökre. Az idea, mely ebben az egy cselekedetben vagy életkörülményben rejtett nyilvánvalóvá lesz, és ezért valódi ideájának, mely időtlenül és meg nem letten volt benne, mely egyedül tudta volna lényeges valósággá emelni, meg kell semmisülnie. A pusztán létező ereje megsemmisítette saját létezendőjét. A fiatal Hebbel ezt írta egyszer naplójába: „Ein guter Papst musste von jeher notgedrungen ein schlechter Christ sein.“

Ez az értelme Paul Ernst történelmi tragédiáinak. Ez az élménye hőseinek: Demetriosnak és Nabisnak, ez Hildebrandé és Henrik császáré. Elválasztatlanul nyugszik bennük minden magasztos tetteik előtt — és elválasztatlanul nyugszanak minden lehetőségek magasztosra és alacsonyra minden tettben, mely annak kifejezésére kiszemelt. De a találkozás egy pillanat alatt elválaszt minden elválasztatlant. Ezek az emberek átélnek az egyedül igazi csalódást: a teljes teljesülését. Nem a valóság illuziofosztó mivoltára gondolok itt, mely a romantikusokkal elkerülteti az életet és minden tetteit, nem a szükségkép tökeletlenségére minden valóságnak. Hiszen azok a hősök a tragédia világában élnek, nem a közönséges életben. Az ő csalódásuk a teljesedés csalódása; oly csalódás, mely tettekre következik, mely a tettekben foglaltatott és melyre új tettek fognak következni, nem pedig fáradt lemondás. Mert nem holmi hitványság rabolta tőlük el belső ártatlanságukat, mely mindent akart: nagyságot, és jóságot, hatalmat és szabadságot, az utat és a célt. A vágy és cél meg nem felelése, mely itt kiderül, nem az idea inadaequatsága a valósággal, hanem az ideák egymásközt. A nemes lélek mindig kiválasztott a királyságra, de a királyság és ideája nem türnek semmi nemeset; legmagasabb céljaik, legbelső lényegük egyebet követelnek: keménységet és rosszasságot, hálátlanságot és megalkuvást. A királyi lélek a királyi étellel végső személyiségértékét akarja teljesíteni, hiszen egyebütt mindenhol korlátozott és elnyomott; de a trón minden lélektől ugyanazt követeli s annak legmélyebb kötelességtudása által kényszeríti mindahoz, ami a lélektől idegen és útálatos neki. Így állnak szemben egymással Demetrius és Nabis, a királyfi mint diadalmas lázadó s a halálra sebzett zsarnok trónbitorló. Gerjedt lélekkel lép az ifjú király a terembe, ahol atyja legyőzött gyilkosa várja, de csak néhány szó, kegyetlen bölcseséggel terhes, hangzik a haldokló ajkáról és más Demetrios lép immár át a hullát, hogy trónjára üljön. Országá örököséhez beszélt

az, nem legyőzőjéhez, lelke legmélyén csalódott valaki ígéit, aki a jót akarta, „Das Gute, das so leicht doch einzusehn“ és vérnek tengere kellett, hogy folyjon és lelkének el kellett száradnia testében, hogy király legyen, amint őt kötelessége kötötte, amint kora kívánta. És alig hült ki teteme, im egy új Nabis ül trónján, megtörtén, a szerencsétől elhagyottan, kegyetlenségre kényszerítve, egyedül és barátok nélkül: Demetrius, akinek tiszta, reménykedő lelke, fiatal s önfeláldozó barátoktól körülvevett királyként első szavait hallotta.

És ennél is oldhatatlanabbul fonódnak össze győzés és legyőzetés Canossa havas várudvarán, ahol Gergely és Henrik először és utoljára találkoznak. A pápa s a császár, akik életük első négy felvonásában már sors voltak egymás számára. Puha lelket adott az Isten a pápának és boldogságszomjasat, boldogságosztót a császárnak. De nagy harcuk eltaposott minden emberit és sajátát kettejükben. Keménnyé és kegyetlenné kellett Hildebrandnak lennie; nemcsak minden közönséges boldogságot kellett eldobnia, hanem szegényeit is, akiknek megváltását küldetéseül érezte, fel kellett áldoznia, hogy erőt kapjon kezeihez isten birodalma megteremtésére. Bűnössé kellett lennie és szentnek láttatnia és a vezeklés mindenki számára szabad útja elzáratott előle: örök kárhozatra fog lelke pokolra szállni. És minden áldozata haszontalan. A házasságtörő, akit kiátkozott a császár, aki terveit útjában áll, diplomatikusan, okosan színlelt vezekléssel térdepel előtte és ő a meg nem váltott kénytelen amaszt az átok alól felmenteni és evvel egyetlen fegyverét saját kezével ketté törni. Győzött a császár, de a tündöklő ember, aki sugárzó kezekkel nyúlt a boldogságért, aki játszva volt boldog és boldogságot osztó, Henrik, az ember meghalt. Megtörve, megverve vonul ki Gergely Canossából és győzőként fog Henrik Rómába bevonulni.

Ein anderer stand ich auf, als der sich beugte.
 Er muss Gott fluchen, weil er Rechtes wollte.
 Ich pflegte Unrecht, und ich segne Gott.
 Er geht zu sterben, und ich bin gestorben:
 . . . Sein Tod ist Tod, doch Leben ist der meine.

Henrik győzött itt és Gergely legyőzetett. De a császár győzött-e vajjon a pápán? A Rómába vonulás lehetséges lett és Gergely meg fog bukni, de nem térdepelt-e a világ királya, minden fényességeinek ura vezeklőként egy pap előtt? És ettől fogva a papok, kiket Gergely minden emberrel és boldogsággal rokonságtól megfosztott, nem fognak-e mindig bíróként és szabadítóként állni minden halandó felett? Nem felejtette-e el Henrik a császárt, mikor győznie kellett és Gergely a pápát, mikor jajgatva eltörte kardját?

Ez a szükségszerűség — talán a legigazabb és bizonyára a legvalószínűbb minden szükségszerűségek között — mégis lealacsonyító valami képen. Nemcsak megtörve, hanem beszennyezve is és önmaguktól elide-

genedve várják itt a hősök a halált, a megváltást az élettől. Hiszen boldogan és már a halálban élve hálnak meg mindig a szomorújátékok hősei. De itt a halál nem az abszolút felmagasztalása az életnek, egyenes meghosszabbítása igazi irányának, hanem valami kiemeltetés a valóság elnyomórító mivoltából és szennyéből, megtérése a léleknek az idegen életből önmagához. Persze a hős nem érez bűnbánatot tetteinek miatta és merthogy hiába voltak és nem azokhoz a naivan szép álmokhoz tér meg, melyeket a dolgokkal való érintkezés előtt álmodott. Szükségesnek érez minden harcot és minden megaláztatást, szükségesnek életéhez és magamegnyilvánulásához: az egyedül lehetséges megváltáshoz. És mégis, ez az egyedül lehetséges megváltás nem az igazi: ez lelkének legmélyebb csalódása. A határ, melyet a történelmi eseményesség lelke köré von és mely határig egyszersmind ki is hajtja lelkét, nem az ő igazi, legsajátabb határa: ez minden embernek határa, akit ez események érintenének, mindeneké, akik e levegőben élni tudnának. Az a kifejlés, mely a léleknek itt adatott és rendeltetett lényegében mélyen idegen tőle. Igaz, lényegükre ébrednek általa — és mély boldogsággal lélegzenek fel a mindennapitól megnyomorított lelkek — de idegen valami válik valósággá utolsó erőmegfeszítésük árán. Csak a halál a visszatérés, első és egyetlen elérése önnönlényegüknek. A nagy harc végső értelmében mégis csak kerülő út volt. Irrationalis valóságossága által a történelem az embert a tiszta általánosságra kényszeríti; nem engedi meg, hogy saját ideáját, mely más sphárában éppen oly irrationalis, kifejezze. Érintkezésük által, mindkettőjüknek idegen valami származik: az általános. A történelmi szükségszerűség mégis az élethez legközelebb minden szükségszerűségek között.

De egyszersmind az élettől legtávolibb is. Az idea számára az ebben lehető megvalósulás csak kerülőút saját realizálásához. (A valóságos élet szomorú kicsisége játszódik itt le a legmagasabb sphárában.) De az egész ember egész élete is csak kerülőút magasabb célok felé. Legmélyebben személyes vágya és megvalósításáért vívott harca csak vak eszköze egy idegen és néma rendezőnek, Csak nagyon kevesen eszmélnek erre rá. Gergely pápa tudja ezt léte néhány extatikus pillanatában:

Mein Körper ist der Stein,
Der eines Knaben Hand warf in den See,
Mein Ich die Kraft, die Kreise zieht um Kreise,
Wenn längst der Stein im dunklen Grunde schlummert.

A történelmi szükségszerűségek mindakét oldala kivonja magát a drámai megalakíthatás alól. Az egyik túl magas neki, a másik túlságosan alacsony és mégis csupán elválaszthatatlan egységük a valóban történelmi. És itt származnak a történelmiség és a tragikus ember metafizikai paradoxonából a történelmi szomorújáték technikai paradoxonai: alakjaihoz való belső distanciájának paradoxona, különböző fokú elevenségeinek és intenzitásainak paradoxona, a szimbolikusnak és az elevenen valóságosnak ellenes-

sége embereiben és eseményeiben. Mert az élet történelmi szemlélete nem engedi meg abstrakcióját helynek és időnek és az elvonatkozást az individualizálás minden principiumaitól. Ami lényeges emberben és tettben elválaszthatatlanul van összeforrvá a látszólag esetleges mellékessel: a történelmi dráma embereinek „élniük“ kell és a benne lejátszódó eseményeknek tarkasokasággá kell lenniök mint az élet. Ezért tudott és kényszerült Shakespeare — aki bensejében a legtörténelmietlenebb — dús és színes életközelsége mián, a történelmi dráma legnagyobb mintája képen hatni. Mert az empirikust a történelemben öntudatlanul, utólérhetetlen erővel és felülmúlhatatlan gazdagsággal érzékíti meg. A történelem végső értelme, melyben minden személyesen túl megy, annyira absztrakt azonban, hogy ábrázolója számára az antik tragikumot is, minden ismert görög munkát jóval meghaladva görögösíteni kellene. És éppen a történelmi tragedia megteremtése vágyából eredt paradox vágya Sophokles és Shakespeare synthesisének.

Azonban az ilyen synthesisnek minden kísérlete kell, hogy valami kétanyagúságot adjon a dráma alakjainak. A hősök számára elgondolható még valamely megoldása a kérdésnek: ez az egyesíthetetlen dualismus volna éppen tragikus élményük; az anyag hibája az alakítás centrumába volna talán tolható és ilymódon mégis lebírható. Nem sikerült ugyan eddig még senkinek, de ez magában nem volna bizonyítéka a kérdés megoldhatatlanságának. De valamely történelmien dramatikus sors megalakításának lehetetlensége (ha e sorsban a történelmiség csakugyan fontos és nem csak véletlen megjelenési formája valamely pusztán időtlen emberi konfliktusnak) elvileg is döntő. Az emberek, akikben a sors alakká lesz, két gyökértől különböző részbe hasadnak: a közönséges embere a valóságos életnek egy pillanatban hirtelen és átmenet nélkül symbolummá válik és valamely személyentúli, történelmi szükségszerűség pusztá hordozójává. Mivel pedig ez a symbolummá válás nem a lélek legbensejéből nő ki szervesen, hanem távoli hatalmak nyújtják távoli hatalmaknak és az ember személyisége csak véletlen láncszemként szerepel és csak hídja a sors idegen vonulásának, azért rombolja szét menthetetlenül az alak egységét. Oly motivumok hatnak itt az emberre melyek idegenek és távoliak tőle és oly sphärákba emelik, melyekben minden emberiségükből ki kell vetközniük. Ha pedig ez a személytelen valami meg van alakítva akkor az ember élete többi, még vagy már nem symbolikus idejében, testetlenül lebeg az élők sorában. Más szemmel kellene őt nézni mint minden más őt körülvevő egyebet, amivel mégis elválaszthatatlan egységet kell, hogy alkosson. Gerhart Hauptmann mindenütt az embert alakító utat választotta és ezért lemond a történelmiség magasabb szükségszerűségéről, arról, ami az egész alakítás értelme volna éppen. Paul Ernst célja természetesen ennek ellenkezője. Mikor azonban az ő Kallirhoéje, Demetrius menyasszonya, egy élő és szerető valakiből, egy politiko-történelmi szükségszerűség pusztá

belátása által, annak pusztá végrehajtója lesz, akkor a konkrétan ható hatalma valami tisztán elvontnak groteskké fokozódik. Így zavarják meg a világ egységessége érzését a pusztán symbolikus, kóruszerű alakjai a „Canossának”; leginkább még az öreg paraszt. És tisztára barokk hatással vannak ez abreviaturák a „Gold” szomorújátékban.

A forma legfőbb bírása az életnek: a történelemben megnyilatkozó tragikum nem tiszta és nincs a drámának technikája, mely ezt a dissonanciát eltakarja. Sőt a dráma minden pontján egyre új technikai megoldhatatlanság alakjában fog felszínre vetődni. A forma az egyetlen tiszta megnyilatkozása a tiszta élményeknek, de éppen azért el kell zárkóznia minden zavaros vagy nyomasztó megalakításától.

IV.

A forma az élet legfőbb bírása. Ítéző erő és ethikai valami a megformálhatóság és értékelés van minden megformáltságban. A megalakítás minden fajtája, az irodalom minden formája az életlehetőségek hierarchiájának egy foka. Valamely ember felett és a sors felett kimondatott a döntő ítélet meghatározásával annak, hogy életnyilvánulásai milyen formát tudnak elviselni és azok csúcspontjai milyen formát követelnek.

A legmélyebb ítélet tehát, melyet a tragedia mond, felírás az ő kapuja felett. Felírás, oly kérlelhetetlen és szigorú, mint Dante pokolkapuja telett való, mely tiltva tilt el küszöbétől minden gyengét és alacsonyít. Hiába akart a mi demokratikus időnk valami egyenjogúságot a tragikumra és hiába való volt minden kísérlet, hogy a lelki szegényeknek e mennyország megnyitassék. És azok a demokraták, akik az egyenjogúság követelését világosan végiggondolták, mindig is vitatták a tragédie létjogosultságát.

A „Brunhild”-ban megírta Paul Ernst misztériumát tragikus emberekéről. „Ninon de l'Enclos” az ellenképe: a tragikumtalanságról való játék. Amott legmagasabb vágya embereit alkotja meg, emitt testet adott a tőle legidegenebbnek. De tragikus költő írta ez utóbbi drámát is és azért kellett azt a végsőig, a tragediáig fokozni — de a döntő pillanatban kisiklik hősnője a tragikum karjaiból. Búcsút int tudatos határozottsággal minden magasztosnak és sorshoz hasonlónak, ami eddig feje körül sugárzott és visszasiet az életbe, mely várt rá s melyre vágyott. Az utolsó pillanattal megjött a választás: és evvel értéke és határoeltsága is kimondatott. Elég erőssé tette a harc, melyet szabadságáért önmagával vívott, hogy a tragedia levegőjét elbírja, hogy állandóan környékén éljen, de az élet utolsó szentsége meg nem adatott neki, sem annak az emberfajtnak, melyből való. Ő csak legmagasabb egyéne egy alacsony nemzettségnek: ez az ítélet, melyet élete értékéről a dráma formája mond. A legmagasabbat akarta elérni: a szabadságot. El is érte. De szabadsága csak megszaba-

dúltság volt minden béklyókból, nem pedig végső értelemben a legmélyről organikusan kinőtt, tehát nem identikus a legmagasabb szükségszerűséggel és így nem beteljesítője az életnek. Az ő szabadsága a cédák szabadsága volt. Megszabadult mindentől, ami erős és belülről köt, a férjtől s a gyermektől, a hűségtől s a nagy szerelemtől. Nagy áldozatot hozott ezért: megadta magát a lealacsonyító kis lekötöttségeknek, melyeket az eladott vagy futó hangulatokért elajándékozott szerelem hoz az asszony életébe. Fájlva érezte, hogy mit vesztett és büszkén hordta, amit magaválasztotta sorsa vállaira rakott. És mégis, ez csak megkönnyítése volt az életnek, kikerülése legsúlyosabb szükségszerűségeinek. Az asszonynak ez a magamegszabadítása nem végigelmenés leglényegibb szükségszerűsége útján, mint minden igazi magamegszabadítása egy tragikus férfinak. A dráma vége pedig felveti a kérdést, melyet a teoretikus Ernst már sokkal ennek előtte látott: lehet-e egy asszony magában, nem pedig élete férfiához való viszonyában tragikus? Lehet-e asszony életében a szabadság igazi érték?

Paul Ernst élete munkájának magva a költőiség etikája, éppen úgy, mint Heinrich Manné annak pszichológiája. És mivel mindkettő számára a forma az élet céljává lesz, a nagyság és magateljesítés kategorikus imperativusává, azért mondják az egyiket hideg formalistának, a másikat számító virtuóznak. Heinrich Mann tragikusan lehetetlen küzdelmét alakítja meg igazi embereknek a megformáltban élők emberi tökéletességéért, tehát a legmélyebben problematikus, empirikusan átélt csúcspontjait a közönséges életnek. Ernst ezt a teljes és lezárt magasabb világot intőnek és ébresztőnek állítja az emberek útjára, lángoszlopnak és célnak és nem törődik tényleges realizálódásával. Az etika érvénye és ereje független attól, követik-e. Ezért tudja csak az etikává tisztult forma — anélkül, hogy vak és szegény lenne általa — minden problematikusság létezését elfelejteni és örökre száműzni országából.



NYOMATOTT KNER
IZIDOR KÖNYV-
NYOMDÁJÁBAN
GYOMA (BÉKÉSM.)



NYOMATOTT KNER
IZIDOR KÖNYV-
NYOMDÁJÁBAN
GYOMA (BÉKÉSM.)